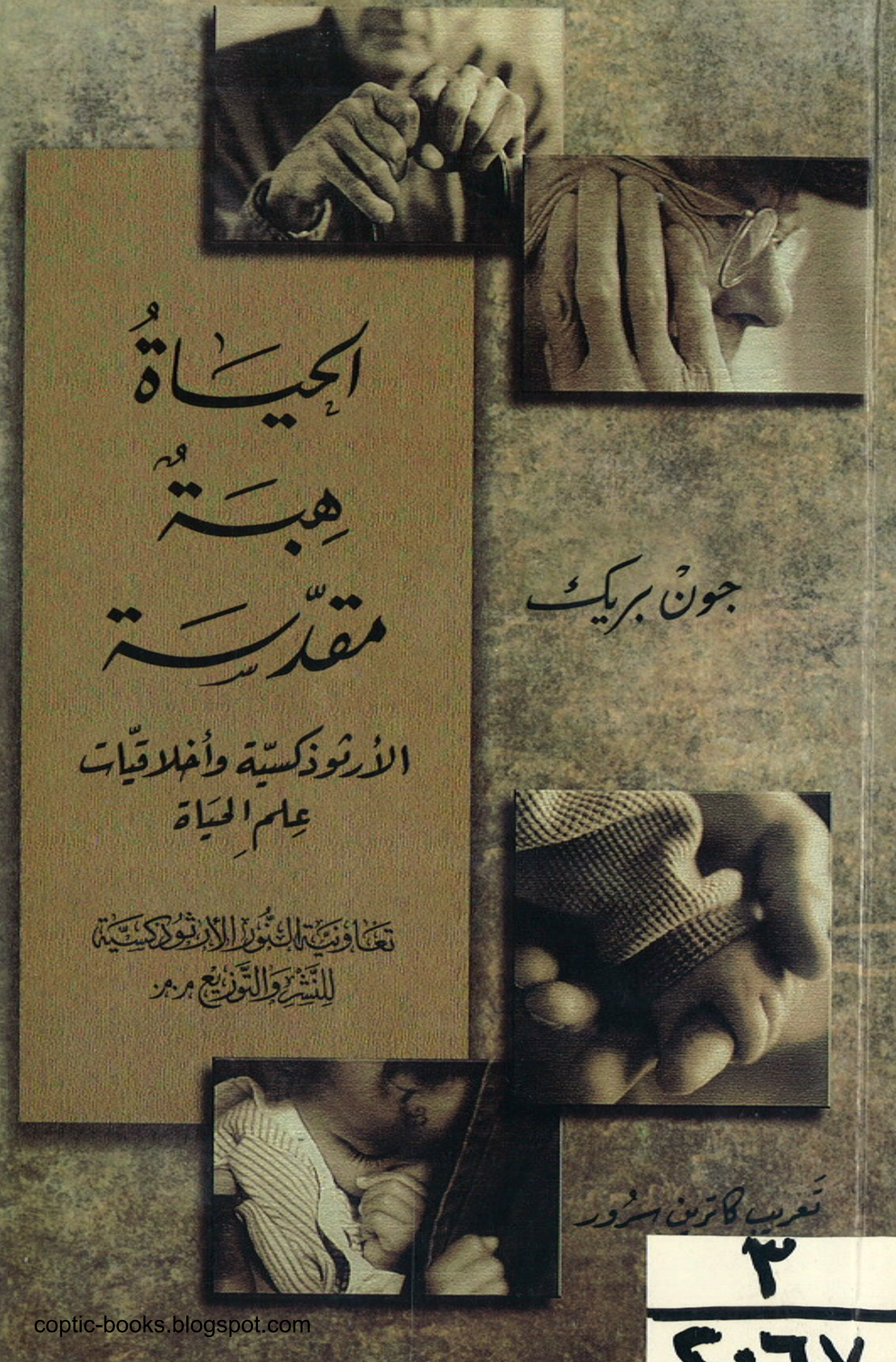
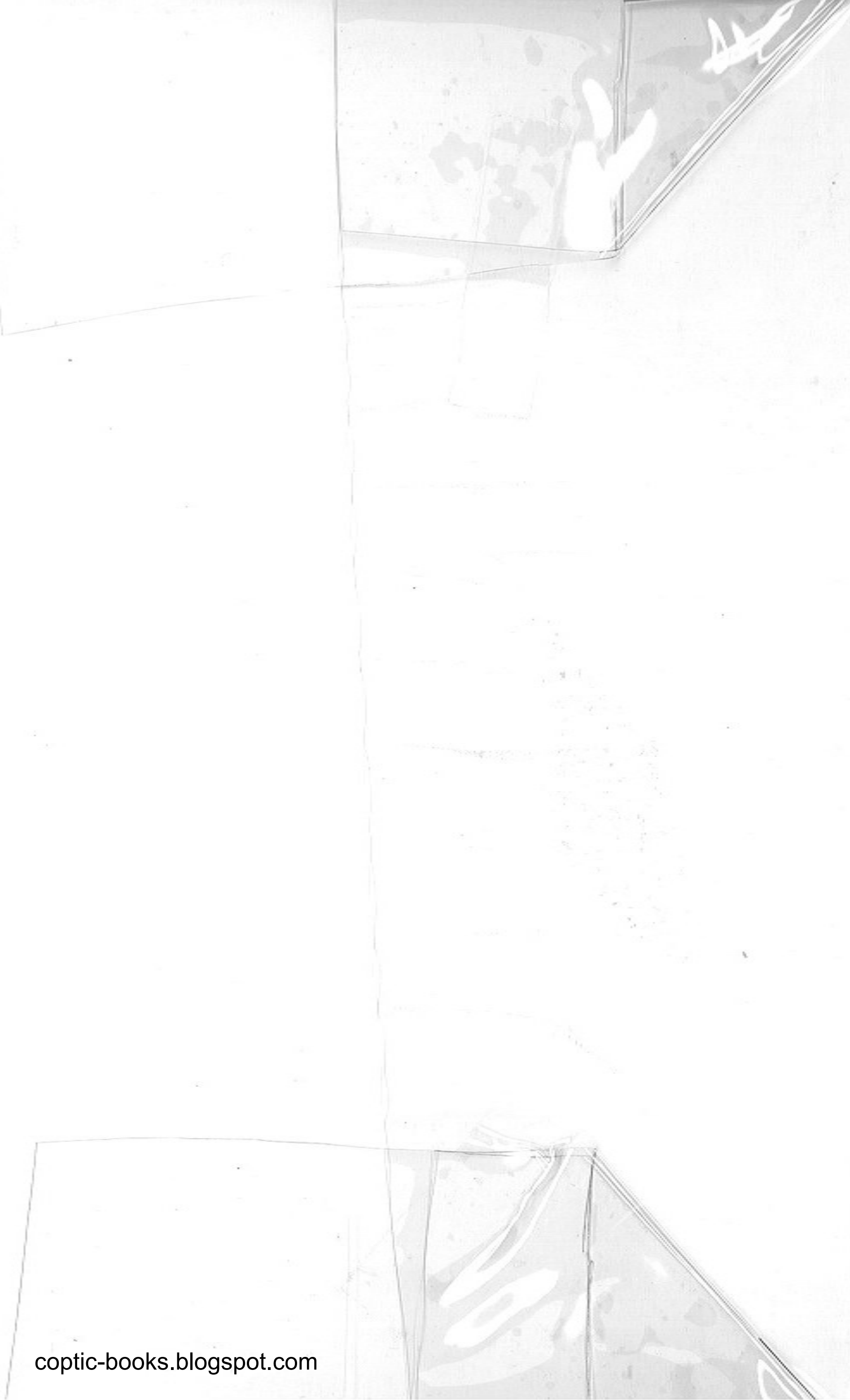


الحياة
هِبة
مقدّسة
الأرثوذكسيّة وأخلاقيّات
عِلم الحياة
جون بريك
تعاونية النور الأرثوذكسية
للنشر والتوزيع م.م.
تعريب كاترين سرور
٣
coptic-books.blogspot.com



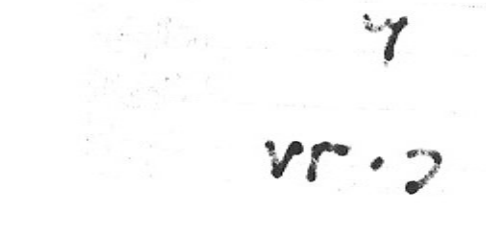

مكتبة دير السيدة العذراء
برموس


وقف دير السيدة العذراء برموس





الحياة
هبة
مقدسة







جون بريك

الحياةُ هِبةٌ مقدّسة

الأرثوذكسيّة وأخلاقيّات عِلم الحياة

تعريب كاترين سرُور

تعاونيّة النّور الأرثوذكسيّة
للنّشر والتوزيع م.م.

The Sacred Gift of Life
Orthodox Christianity and Bioethics

John Breck

St. Vladimir's Seminary Press,
Crestwood, New York 10707
1998

ISBN 0-88141-183-3

Cover design: Amy Odum

تعاونيّة النّور الأرثوذكسيّة للنّشر والتّوزيع م.م.

أنجزت مَطبعة لِيزار ش.م.م طباعة هذا الكتاب
في شهر نيسان ٢٠٠٤

فهرس المحتويات

الإهداء

إلى بول و ميشال

مع محبتي

توطئة

لقد تطوّرت «أخلاقيّات علم الحياة» كردّ على التقدّم الفريد الذي شهدته العقود الثلاثة الأخيرة في حقل التقنيات الأحيائيّة-الطبيّة. يشتمل العديد من هذه التقنيات على قدرات جيّدة هائلة بدءًا بتقنيات الإنجاب مرورًا بمكافحة العقم ووصولاً إلى العلاج الجينيّ من أجل التغلّب على الأمراض. على الرغم من ذلك، أفضت بنا مجموعة من التقنيات إلى طريق منحدِر وخطير الانزلاق، يبدأ بقضيّة الإجهاض المتمثل في التوليد الجزئي وينتهي بظاهرة الانتحار الذي يُنفَّذ بمساعدة الطبيب، أو يبدأ بالحمل البديل ليصل إلى ظاهرة استنساخ الأجنّة البشريّة. كيف تنظر المسيحيّة الأرثوذكسيّة إلى هذه التطوّرات وما هي المعايير التي يجب أن يتقيّد بها الكهنة والرعاة والمختصّون في الطب والعلمانيون على حد سواء عندما تواجههم القضايا الأخلاقية في مسعاهم إلى تمييز إرادة الله والمحافظة على القيم الإنسانيّة الأساسيّة أمام الضغوط الراهنة التي تدفع الناس إلى فعل الشيء «ما دام بالإمكان القيام به»؟

يعالج هذا الكتاب المسائل على خلفيّة الكتاب المقدّس والتقليد الآبائيّ الأرثوذكسيّ. يبدأ بمناقشة النزاعات الأخلاقية-الأحيائية المعاصرة لينتقل في الفصل الأول إلى عرض عام لأهم المواضيع اللاهوتيّة التي تكمن في أساس أي ردّ أرثوذكسيّ على المسائل المتعلّقة بخلق الحياة

البشريّة وإنهائها. ثم تتطرّق الفصول اللاحقة إلى المسائل المتعلقة بمعنى الجنس وبالناحية الأخلاقية لبعض الممارسات الجنسيّة؛ كما يبحث هذا الكتاب في مسألة بداية الحياة البشرية ويتضمن تقويمًا خُلُقيًا أرثوذكسيًا لبعض الأساليب كالإجهاض والتلقيح في بيئة مصطنعة (in vitro)، والهندسة الوراثية (ومنها الاستنساخ)؛ إضافة إلى القضايا المتعلقة بنهاية الحياة، بما فيها معنى الألم والجدوى الخُلقيّة من القتل الرحيم والانتحار المنفّذ تحت إشراف الطبيب، والعناية بالمرضى المشرفين على الموت. أما خاتمة الكتاب فهي أشبه بملخّص يجمع أهم الاستنتاجات التي توصّل إليها كلّ فصل ويقوّمها. في الختام، ندرج ثلاثة ملاحق تقدّم موقف الكنيسة الأرثوذكسية من الإجهاض، تأملات في مشكلة الانتحار بناءً على المكتشفات الحديثة التي توصل إليها علم النفس العصبي (علم نفس الأعصاب)، واعتبارات رعائيّة تتعلّق بالدفن وحرق الجثث.

بعض أجزاء هذا الكتاب نُشر في وقت سابق غير أنّها مدرجة هنا بصيغتها المنقّحة. فلقد نُشرت الفصول ١ إلى ٤ كمقالات منفصلة في مجلة *Theological Quarterly* التي تصدر عن معهد القديس فلاديمير في العامين ١٩٨٨ و١٩٨٩، وفي سلسلة «الخلاص بالمسيح»[1]، وفي «صراعات أخلاقية: أزمات في الإيمان والطب المعاصر»[2]. كما تمّ نشر نسخة أولى من الفصل الخامس في مجلّة «علم أخلاقيات الحياة

(١) *Salvation in Christ* (ed. J. Meyendorff and R. Tobias; Minneapolis: Augsburg Press, 1992).

(٢) *Ethical Dilemmas: Crises in Faith and Modern Medicine* (ed. J. Chirban; New York: University Press of America, 1994.

المسيحيّ»[٣]؛ ونُشرت مقتطفات من «الخلاصة» الختاميّة في «سوروج: مجلّة الحياة والفكر الأرثوذكسيّين»[٤] وفي مجلّة معهد القديس فلاديمير[٥].

أردت، في هذه الفصول، أن أشدّد قبل كل شيء على عنصر أساسيّ في اللاهوت الأرثوذكسي وجدت، مع الأسف، أنّه مهمل أو مرفوض برمّته من قبل المجتمع العلماني والتعدّدي الذي نعيش في وسطه اليوم. وهذا العنصر ليس ألاّ الشهادة الكتابيّة على أنّ الحياة هبة مقدَّسة منحها الله للبشر الذين عليهم بالتالي أن يتلقّفوها ويكرّموها فيقدّمونها مجدداً إليه كتعبير عن إخلاصهم له. تشدّد النظرة الأنتروبولوجيّة الأرثوذكسيّة على قيمة الشخص السامية واللامحدودة. هذه الرؤية المسيحية التقليدية للشخص المخلوق على صورة الله والمعدّ للمشاركة الأزليّة في الحياة الإلهيّة هي التي تعطي المعنى النهائيّ لحياتنا وموتنا. إنّها بمثابة المجهر الذي من خلاله نتفحّص جميع مسائل أخلاقيات علم الحياة لكي نتخذ «الخيارات الصعبة» التي تطرح نفسها بسبب تطوّر التقنيات الأحيائيّة – الطبيّة.

وجّهت الفصل الذي يحمل عنوان «هبة الحياة المقدّسة» إلى الكهنة وطلاب اللاهوت بشكل خاص وإلى كلّ عضو في الكنيسة الأرثوذكسية التقليدية أو كلّ من يتماهى مع ما نسمّيه بشكل عام المسيحية الأرثوذكسية. إنّ همّي الأساسي هو أن أعبّر عن التفكّر اللاهوتي والروحي

(٣) *Christian Bioethics* 1/3 (1995).

(٤) *Sourozh: A Journal of Orthodox Life and Thought* (ed. Bishop Basil of Sergievo) 71, Feb. 1998.

(٥) *Theological Quarterly* 2/1998.

الخاص بالتقليد الأرثوذكسي. مع ذلك، لا بد من الإشارة إلى أن وجهات النظر التي سأقدّمها هنا ليست نهائيّة أو حاسمة كما أنها لا تتمتع بأي سلطة. فهذه الآراء هي نتيجة تفكير شخصي وأحيانًا هي مجرد نتيجة محاولات تلمّس للطريق، مستمَدّة قدر الإمكان من الحوار مع علماء أخلاق آخرين، أرثوذكسيين وغير أرثوذكسيين، ومستوحاة أيضًا من خبرتي الرعائيّة الشخصيّة. وعلى الرغم من أنني بذلت مجهودًا كبيرًا من أجل البقاء مخلصًا للرؤية الأرثوذكسيّة في معالجة هذه القضايا، فإنّه يتوقّف على الآخرين، ولاسيّما المطارنة واللاهوتيين، أمر الحكم في ما إذا كنت قد عبّرت عن نظرة التقليد الكنسي بصدق ودقّة في كلّ من المواضيع المطروحة. وعلى أيّ حال، فإنّ ما يلي ليس إلا مقاربة محدودة لا تخدم هدفها إلاّ إذا ساعدتنا على إطلاق المزيد من التفكير والحوار حول هذه المسائل الأخلاقيّة الملحّة والشائكة.

إنّ التقدّم بالشكر إلى كلّ الذين ساهموا في هذه الدراسة ليس بالأمر السهل. فممّا لا شك فيه أننا نعتمد على أشخاص ومصادر منشورة أكثر مما يسعنا ذكره هنا. ولكن يبقى أنّ بعض الأشخاص قدّموا لي عونًا خاصًا خلال كتابتي لهذا المؤلّف وأكنّ لهم امتنانًا كبيرًا. ومن هؤلاء سيادة المطران نثنائيل (بوب)، الأسقف المنسّق لوحدة الخدمات والحياة الرعائيّة والمسؤول عن اللجنة الأخلاقيّة - الطبيّة التابعة للكنيسة الأرثوذكسيّة في أميركا، من أجل اقتراحاته وتشجيعه الحار؛ المتقدم في الكهنة توماس هوبكو وزملاء أعزاء آخرون من معهد القديس فلاديمير، إلى جانب أمناء مكتبة المعهد إيلينا سيلك وكارين جرمين؛ والأخت تيريز دومانيك التي زوّدتني بعدد لا يُحصى من المقالات والمعلومات الأخرى

المفيدة على مرّ السنين؛ أصدقائي وزملائي في علم الأخلاق المتقدم في الكهنة ستانلي هاراكاس والبروفسور فيكين غورويان الذي جمعتني به محادثات وخلوات ومؤتمرات عدّة؛ د. ليون شيان من كلية الطب التابعة لجامعة كايس وسترن، من أجل المعلومات النيّرة التي قدّمها لي بواسطة البريد الإلكتروني؛ د. جون شيربان وغيره من الناشطين في عمل اللجنة الأرثوذكسية للطب وعلم النفس والدين (OCAMPR) من أجل توفيرهم منبرًا أرثوذكسيًا يهتم بالتفكير الخُلُقيّ الجادّ في كافة أنحاء الولايات المتحدة؛ والمتقدم في الكهنة بوريس بوبرينسكوي والطبيب دومينيك بوفيس غيرهما ممن كان لهم دور رياديّ في تأسيس الجمعيّة الأرثوذكسية للدراسات الأحيائيّة-الأخلاقيّة في باريس (AOEBE) ومن أجل تكرّمهم بانتخابي رئيسًا لهذه الجمعية عن بعد.

كما أودّ أن أشكر بشكل خاص طلاّبي السابقين في معهد القديس فلاديمير اللاهوتي (كريستوود، نيويورك) وطلاّبي الحاليين في معهد القديس سرجيوس اللاهوتي (باريس، فرنسا) الذين شكّلت لي اهتماماتهم وتساؤلاتهم واتفاقاتهم وخلافاتهم حول العديد من المسائل الأخلاقية - الأحيائية على مدى السنوات الخمس عشرة الماضية مدخلاً قيمًا للتفكير حول بعض أصعب وأهمّ القضايا التي علينا أن نتصدّى لها اليوم كمسيحيّين أرثوذكسيين. غير أنني أتحمّل وحدي مسؤوليّة كلّ إساءة فهم أو تقصير ورد في هذا الكتاب. وأمّا في حال وجد فيه بعض القرّاء فائدة معيّنة، فهذا مردّه إلى مساهمات عدّة قدّمها بسخاء هؤلاء الأصدقاء والزملاء والطلاّب في معاهد اللاهوت.

ترد في خدمة سرّ الزواج المقدس في الكنيسة الأرثوذكسية طلبة توجّه

إلى الله من أجل أن يمنح الزوجين المتحدين بهذا السر «ثمر البطن لخيرهما... (و) التمتع بحسن التوليد». لقد وفّر لنا، أنا وزوجتي، ولدانا بول وميشال هذين التمتّع والنعمة إلى أقصى الحدود، وأنا أهدي إليهما هذا الكتاب مع فائق الشكر والامتنان.

ج. ب.

١٥ تموز ١٩٩٨

عيد القديس فلاديمير

المقدّمة

«إنّ مجد الله إنسان حيّ
وحياة الإنسان رؤية الله».

القديس إيريناوس

ذهب الأنبا لوط لرؤية الأنبا يوسف وقال له
«يا أبتِ، إنني أتلو قانوني الصغير بحسب استطاعتي،
أصوم قليلاً وأصلّي وأتأمّل، وأعيش بسلام،
وعلى قدر استطاعتي أنقّي أفكاري. فماذا عساي أفعل بعد؟»
فوقف الشيخ ورفع ذراعيه إلى السماء حتى استحالت أصابعه
عشر شعلات ناريّة ثم قال له: «إذا أنت أردت،
بوسعك أن تصبح بكليّتك شعلة ملتهبة!».

يوسف البانيفيزيسيّ

«اِصعدوا أيّها الإخوة، اِصعدوا بلهفة وشوق،
وكونوا مصمّمين في قلوبكم على أن تصعدوا
إليه، هو القائل: تعالوا ولنصعد معًا إلى جبل الرب
وإلى بيت إلهنا، الذي يجعل أقدامنا كأقدام الأيّلة
ويجلسنا على العروش، حتى ننتصر بأنشودته».

القديس يوحنا السلّميّ

قدسيّة الحياة البشرية وقداستها

تؤكّد الأرثوذكسيّة على أنّ الحياةَ هبةٌ مجّانية منحها إله المحبّة للبشر. لذا، يجب تقبّل الحياة البشريّة وتلقُّفها بمحبّة وشكر. ويجب أن تُحبّ وأن يُحافَظ عليها وأن تصان كونها التعبير الأسمى عن عمل الله الخالق. فالله «أخرجنا من العدم إلى الوجود» لكي نعيش حياة تتخطّى مجرّد الوجود البيولوجيّ. لقد اختارنا للحياة التي هدفها الأخير هو الاشتراك بمجد المسيح القائم الأزليّ، ذلك «أنه جعلنا أهلاً لأن نشاطر القديسين ميراثهم» (قول ١، ١٢؛ أف ١، ١٨).

هذا المصير السامي أو الغاية النهائية (telos باللغة اليونانيّة) للوجود البشري تُعبِّر عنه لغة آباء كنيسة الشرق بالتألّه (theosis). فبحسب الفكر الآبائي، الله في كينونته يبقى متساميًا إلى الأبد، بشكل يتخطّى كلّ ما يمكننا أن نعرفه ونختبره. فثمّة فجوة يتعذّر سدّها تفصل بين المخلوق والخالق، بين الطبيعة البشرية والطبيعة الإلهيّة. غير أنّ التعليم الأرثوذكسي حول التألّه يؤكّد أنّ دعوتنا الأساسيّة هي إلى الاشتراك في الحياة الإلهيّة عينها، و«الصعود إلى بيت إلهنا»، حيث سنتمتّع بالشركة الأبديّة مع الأقانيم الثلاثة. كيف يحلّ التقليد الأرثوذكسي هذا التوتّر بين تسامي الله المطلق وقربه من عبيده في حياة الإيمان؟ يمكننا الإجابة على هذا السؤال باختصار وبطريقة موجزة في ما يلي.

إنّ الله، انطلاقًا من سرّ غيريّته المطلقة، ومن عدم إمكانيّة البشر إدراك طبيعته أو كينونته الإلهيّتين، يمدّ يده إلى العالم المخلوق، وإلى مخلوقاته البشريّة لكي يخلّصهم ويشفيهم ويطهّر كلّ ما هو خاطئ

وفاسد. فبـ«يديه» -حسب تعبير القديس إيريناوس- أي بابنه وبروحه القدّوس، يتقبّل الله الآب الحياة البشرية ويحتضنها مالئًا إياها من صفاته أو سأفعاله»: المحبّة والقوة والعدل والخير والجمال. وهكذا فإنّه يفتح لنا الطريق كي نرتقي إلى مملكة قداسته، حيث الذين يعيشون ويموتون بالمسيح يجتمعون بالقديسين من كلّ العصور لكي يقدّموا تسبيحهم وشكرهم أمام مجد الله وعظمته. بالتالي، يتحقق اكتمال الحياة البشريّة النهائيّ بعد الموت، في شركة «البر والسلام والفرح في الروح القدس» غير المحدودة التي هي أساس ملكوت الله (روم ١٤، ١٧).

ولكنّ الرسول بولس، شأنه في ذلك شأن الإنجيليّ يوحنا وغيره من كتّاب العهد الجديد، يتحدّث عن ملكوت الله كواقع يمكننا ولوجه من الآن: الملكوت «بيننا»، «في وسطنا» أو حتى «في أعماق» كياننا (وربما هذا هو معنى كلمة entos في لوقا ١٧، ٢١). على الرغم من أنّ كمال الملكوت لا يمكن إدراكه إلاّ بعد موتنا بالجسد، فإنّ حياتنا الحاضرة في الكنيسة تُمكّننا من أن نتذوّق مسبقًا الفرح الآتي الذي لا يوصف. يجد الرسول بولس أنّ «البر والسلام والفرح» صفات يجب أن تتميّز بها الجماعة الكنسيّة على الأرض والحياة ضمن «شركة القديسين الأزليّة». وفي إنجيل يوحنا، يتحدّث يسوع إلى الذين يغريهم الارتداد، كونهم جُرّبوا بإنكار إيمانهم به وبالارتداد إلى اليهوديّة، متوجّهًا إليهم بالزمن الحاضر في خضمّ خبرتهم الحياتيّة اليوميّة بقوله: «الحق الحق أقول لكم من سمع كلامي وآمن بمن أرسلني فله الحياة الأبديّة ولا يمثل لدى القضاء، بل انتقل من الموت إلى الحياة» (يو ٥، ٢٤). من هذا المنظور، لا يعود ملكوت الله موضوع رجاء مستقبليّ فحسب بل يكون واقعًا حاضرًا يبدأ بالمعموديّة

وينمو بتناول جسد ودم الرب الممجّد. إنّه واقع «أسراريّ» يحوّل بشكل جذريّ فهمنا لأصل الوجود البشريّ ومصيره. نحن نختبر الحياة اليوم من حيث هي حجّ مستمرّ يشوبه صراع داخليّ. وهذه الحياة تصبح في صميمها askesis أو حربًا روحية بين المرض والخطيئة والموت من جهة، والصحّة والقداسة والنعيم الأبديّ من جهة أخرى. فهذا الصراع بانتصاره النهائيّ هو «الحياة في المسيح».

كوننا خلقنا من قبل الله كتعبير أسمى عن حبّه الإلهيّ، فنحن مدعوون إلى الشركة الدائمة معه، برفقة الذين يعكسون قداسته المشعّة أزليًا. ولكننا على غرار القديسين الذين مضوا قبلنا - أي كوكبة الشهداء والمعترفين وغيرهم من القديسين الذين «جاهدوا الجهاد الحسن» وخرجوا منه منتصرين - لا يمكننا بلوغ القداسة الإلهيّة إلاّ إذا كنّا وكلاء أمناء، وإذا أودعنا «ذواتنا وبعضنا بعضًا وكلّ حياتنا المسيحَ الإله». يقول القديس بولس موبخًا أعضاء كنيسة كورنثوس الذين جذبتهم الملذات والبغي قائلاً: «أوَما تعلمون أنّ أجسادكم هيكل الروح القدس، وهو فيكم قد نلتموه من الله وأنّكم لستم لأنفسكم؟» ثمّ يؤكّد «فقد اشتُريتم وأُدّي الثمن. فمجّدوا الله بأجسادكم» (١كور ٦، ١٩-٢٠). الوكالة المسيحية تقتضي منّا «أن نعطي ما لله لله». وكما يوضح المثل الإنجيليّ الذي يتحدّث عن الوزنات، فهذا النوع من الوكالة لا يعني مجرّد الاعتناء بالأمر بل الإتيان بالثمر: إعطاء ما لله لله، بنسبة مضاعفة، لما فيه مجد الله وخلاص العالم.

كوننا خلقنا على صورة الله ودعينا إلى حمل هذا «الشبه» أي إلى أن نصبح «كاملين» كما أنّ أبانا السماوي هو كامل، فإننا، كمسيحيين، نؤمن

بأننا سنحتمل أعباء صراع قوي ونسكي ضد قوى الشر والخطيئة، والموت والفساد، فهذا أحد جوانب حياتنا ودعوتنا. بحملنا صليب المسيح يوميًا، نبحر في رحلة حج داخليّة تنقلنا، من خلال التوبة المستمرّة، من الموت إلى الحياة ومن «مجد إلى مجد» لكي نحقق في النهاية الشركة الدائمة مع الله. هذه هي دعوتنا نحن المسيحيين، كما أنّها المصدر الوحيد الذي منه نستمد المعنى والقيمة الشخصية.

هذه الدعوة السامية هي التي تمنح الوجود الإنساني قداسته أو قدسيّته. هي وحدها تعطي الحياةَ البشرية قيمةً أبديّة، منذ الحبل بها، مرورًا بالموت الجسدي وصولاً إلى الحياة القياميّة في ملكوت الله. من هذا المنطلق، كل تفكير في القضايا الأخلاقيّة التي تؤثّر في الحياة البشرية يجب أن يأخذ بعين الاعتبار النظرة الأنثروبولوجية المنسجمة مع تقليد الكنيسة والتي تعترف بتلك القدسيّة وتكرّمها.

الحديث عن قدسيّة الحياة البشرية أو قداستها هو أيضًا حديث عن «البعد الشخصيّ». فالإنسان يكون شخصًا بقدر ما يعكس «حياة الشركة» التي يعيشها الأقانيم الثلاثة. غير أنّ هذه النظرة يساء فهمها كثيرًا في أميركا اليوم حيث نشهد دمجًا كاملاً بين «الشخص» و«الفرد». فالصفات الفرديّة تميّز أحدنا عن الآخر بينما الصفة الشخصيّة توحّدنا بعضنا ببعض وبالله في رباط شركوي. بالتالي، لا يمكننا أن نزعم أننا أشخاص إلاّ بقدر ما نجسّد الجمال والحق والمحبة للآخرين وننقلها إليهم. فالجمال والحق والمحبة هي الصفات التي تجمع أقانيم الثالوث -الآب والابن والروح القدس- في وحدة ثالوثية أزلية. ومن هنا، نجد أنّ الله الثالوث هو النموذج والمصدر والغاية النهائية لكل ما هو «شخصانيّ» في الخبرة الإنسانيّة.

بما أننا كائنات شخصيّة، فنحن نحمل صورة الله التي لا يمكن أن تُنتزع منا. وهذه الصورة هي التي تحدد وجودنا الشخصيّ في الواقع. غير أننا أشخاص ناجزون وبالتالي فإننا نحقّق في ذواتنا القداسة الحقيقيّة في سعينا الجاد إلى التوبة المستمرة والجهاد النسكي الذي يزيد من نموّنا الشخصي قياسًا بالمثال الإلهيّ. «قدسيّة» الحياة هي، بتعبير آخر، جزء من صميم طبيعتنا ولكنّها «تتحقّق»، بمعنى أنها تدخل حيز الوجود الفعلي والفاعل في حياتنا اليومية، من خلال سعينا المستمر إلى التأكيد على الطابع المقدّس للحياة والمحافظة عليه. بالتالي، يتطلّب منّا اكتساب القداسة اشتراكًا فاعلاً و«عملاً مشتركًا» أو تجاوبًا مع النعمة الإلهية التي تقتضي بـ«أن نلقي عنّا آدم العتيق» و«نلبس آدم الجديد». يعبّر الرسول بولس عن هذا التحوّل الداخليّ بالكلمات التالية: «فتخلعوا الإنسان القديم الذي تفسده الشهوات الخادعة، وتتجددوا بتجدد أذهانكم الروحي فتلبسوا الإنسان الجديد الذي خلق على صورة الله في البر وقداسة الحق» (أف ٤، ٢٢-٢٤).

«القدسيّة» و«القداسة» لفظان يتم استخدمهما بدون تمييز في أغلب الأحيان في معرض التكلّم على الأصل والهدف الإلهيّين لوجود الإنسان. غير أنه من المفضّل، في ضوء ما أكّدنا عليه آنفًا، أن نصف حياتنا بالـ «مقدّسة» من منطلق طبيعتها المخلوقة التي تجسّد «الصورة» الإلهية وتعبّر عنها. فحياة كلّ إنسان «مقدّسة» ما دام الله هو الذي يخلقها لكي تشترك في قداسته، وهذه الحياة تستطيع أن تعبّر عن وجود الله ومجده من صميم أعماقها. (ولئن كانت تلك القدرة معرضة للتقلص بسبب الخطيئة والرفض الإراديّ لله، فإنّ الأنثروبولوجيا الأرثوذكسية تؤكّد أنّه قد يتمّ

التعتيم على الصورة الإلهيّة ولكنها لن تُلغى. إذ ليس ثمّة «فساد كامل» مهما علت درجة الانحلال الخلقيّ لدى الإنسان.) من جهة أخرى، تحمل القداسة معنى الصفات الشخصية أو «الأقنوميّة» التي يتوصل إليها الإنسان من خلال الجهاد النسكيّ في وجه التجربة والخطيئة ومن خلال اكتساب الفضيلة على حد سواء. هكذا يمكننا أن ننظر إلى القدسيّة على أنّها من أعمال «الطبيعة» وإلى القداسة على أنّها عمل «شخصيّ».

غير أنّ الوجود المسيحيّ في حد ذاته ينطوي على مفارقة لافتة: فعلى الرغم من أن جهادنا الشخصي، أو «حربنا الروحيّة»، لا بد منهما في حياة الإيمان، يبقى الإتيان بالثمر معتمدًا بالكامل على النعمة الإلهيّة. تشدّد الأرثوذكسية على أنّ وجود «عمل مشترك» بين الله ومخلوقاته البشريّة أمر ضروري لعمليّة التقديس وللتوصّل إلى «القداسة». مع ذلك، تبقى القداسة هبة لا نستطيع استحقاقها أو بلوغها بمجهودنا الشخصيّ وحده. وفيما يتطلّب السعي إلى القداسة حسًّا بالمسؤولية عميقًا من طرفنا، فإنّ ثمرة ذلك السعي تأتي من الله وحده. فكوني «لست أنا أحيا بل المسيح يحيا فيَّ» (غل ٢، ٢٠)، فلست أنا الذي أحقّق القداسة بل «روح القداسة» (روم ١، ٤) الساكن فيَّ والذي يعمل من أجل خلاصي.

بالتالي، إنّ الحياة البشريّة المدعوّة للتقدّس منذ بدايتها تجد معناها الأخير، معناها «الروحيّ» العميق، في السعي إلى «القداسة». هذا التمييز بين القدسيّة والقداسة مفيد ومنسجم مع التقليد الأرثوذكسي. غير أن الخطاب الخلُقي المعاصر يميل إلى الخلط بينهما. وهذا يتضح خاصة في النقاشات الحادّة بين الذين يؤيّدون زقدسية الحياةس من جهة وأولئك الذين يتخذون من مبدأ «نوعيّة الحياة» منطلقًا لتقويم الأمور الخلُقيّة، من جهة أخرى.

شهدنا في السنوات الأخيرة اتجاهًا إلى المقابلة بين «القدسيّة» و«النوعية» بحيث نشأ بين القائلين بهما توتّر يستحيل حلّه. لقد صوّرت شائعات شعبيّة أن مناصري مبدأ «قدسية الحياة» يريدون المحافظة على الوجود البيولوجيّ مهما كلّف الأمر، بغض النظر عن درجة الألم الذي يعانيه الإنسان المعنيّ. أمّا دعاة «نوعيّة الحياة» فسعَوا جاهدين، بحسب تلك الصور الشعبية نفسها، إلى تسخيف الألم والمعاناة، وفضّلوا الإجراءات المماثلة لـ«إجهاض بناءً على الطلب» و«الانتحار المنفذ بمساعدة الطبيب»، بهدف التحكّم بـ«نوعيّة» الحياة التي تعيشها المرأة الحامل أو يعيشها المريض المشرف على الموت. في الحقيقة، يمثّل الموقف الأول نظرة فلسفيّة معروفة «بالنزعة الحيويّة» (vitalism). وهذا نوع من عبادة الحياة ينتهك «قدسيّتها»؛ ذلك أنّ الحياة المعطاة من الله لا تتحقّق بشكل نهائيّ إلاّ ما بعد حدود الوجود البيولوجيّ. وبقدر ما يضع مبدأ «نوعيّة الحياة» تجنُّب الألم العقليّ والجسديّ فوق كلّ قيمة أخرى، يحرم الحياة البشرية من القيمة والهدف والمصير الذين أرادهم الله لها.

سنعود إلى هذه المسألة لاحقًا، في مناقشة قضيّة القتل الرحيم و«نوعيّة الحياة»، التي استحوذت على اهتمام علماء الأخلاق في العقد الأخير. أمّا الآن، فنكتفي بالتشديد على هذه النقطة. وعوض أن نفصل بين «قدسية الحياة» و«نوعية الحياة»، علينا أن نرى أنّ الاتجاهين متكاملان. فالخبرة المسيحيّة تعرف أنّ الألم والمعاناة قادران على افتداء الإنسان (مغفرة خطاياه). ففيما يبدو أنّ بعض مظاهر القلق العاطفي «تفقد الإنسان إنسانيّته»، نجد أن مصير أولئك الذين يعانون الآلام المبرحة هو في يد الله وأنّهم يستطيعون اختبار عنايته المحُبّة ورحمته.

فهذه العطايا الإلهية المتمثلة بالمحبة والرحمة الإلهيتين هي التي تضمن نوعيّة الحياة الإنسانية الحقيقية في أيّ ظرف وتحت أيّ شرط. وكذلك، فإنّ وَهْبَ الله قداسته إلى البشر بشكل مجانيّ هو الذي يغمر الحياة البشرية بالقداسة الحقيقيّة. فإذا كانت قداسة الحياة البشرية ونوعيّتها هما ثمرة النعمة الإلهيّة، يكون التضاد الذي يعبّر عنه النقاش الحاضر تضادًا خاطئًا بكلّ بساطة. ذلك أن «نوعيّة» الوجود الشخصي يحدّدها توصّل هذا الوجود إلى «القداسة»؛ والقداسة الحقيقية تنتج فقط من «نوعية» حياة محدّدة، نحصل عليها بواسطة معرفة رحمة الله والاشتراك فيها.

هذا التكامل بين نوعيّة الحياة وقدسيّتها ممكن الوجود لأنّ الحياة البشرية هي بطبيعتها «مقدَّسة». فأصلها وهدفها وغايتها الأخيرة كلّها معطاة ومحدَّدة من قبل الله وحده. وهنا أيضًا لا بد من التمييز بين «القدسيّة» و«القداسة»، كون الأولى تشير إلى الصلاح الأساسيّ والقيمة اللامحدودة للحياة البشريّة المخلوقة على صورة الله، فيما تدلّ الثانية على الصراع الشديد والمبارك الذي يخوضه الإنسان من أجل التوصّل إلى تحقيق المثال الإلهي وترجمته عمليًا.

مواجهة النزاعات الخُلُقيّة

تهدف هذه الملاحظات التمهيديّة إلى خلق إطار معيّن للنظر في مجموعة من أصعب المسائل الخُلُقية التي علينا نحن المسيحيّين مواجهتها في يومنا الحاضر. غالبًا ما يقال إنّ «الأخلاقيّات المسيحيّة» تصنيف غربيّ. ومن الجهة المقابلة، تشدّد الأرثوذكسيّة «الشرقيّة» على «اللاهوت

الخُلُقيّ» وهو في الأساس اللاهوت النسكيّ التقليديّ: أي وصف الصراع الداخلي الذي يهدف إلى التقدّس من خلال نعمة الروح القدس الساكن فينا وقوته التغييريّة. لقد أتى اختصاص «الأخلاقيّات الأرثوذكسيّة» الجديد لكي يساعدنا نحن الرعاة والعلمانيين على التعاطي بشكل فاعل وصادق، على ضوء «التقليد الحي»، مع المسائل الخلقية المطروحة في مجتمعات التقنية الحديثة. وهدف هذا الاختصاص هو قبل كل شيء تحديد معايير تمكّننا من القيام بخيارات خُلُقيّة جيّدة ومنصفة وملائمة، تتناسب وإرادة الله والهدف الذي جعله لنا وللعالم الذي نعيش فيه.

يطرح عالم اليوم علينا جميعًا مسائل خُلُقيّة جديدة بالكلية وشائكة للغاية. وهذا يصح بشكل خاص في المجالات التي أثارت فيها التقانة الحديثة مشاكل وإمكانيات لم يتوقّعها أو يتطرّق إليها الكتاب المقدّس أو التقليد الآبائي. نكتفي بذكر بعض الأمثلة لتوضيح الأمر.

١. لقد أدّت التطورات الهائلة في حقل التقنيات الطبيّة إلى بروز أسئلة جديدة متعلّقة بمسائل مثل الإنجاب ومعنى الأبوّة، والعناية بالمرضى في آخر مراحل حياتهم إضافة إلى القتل الرحيم وقضية الانتحار المنفذ تحت إشراف الطبيب والتي هي قضية مؤثّرة جدًا.

كما أنّ إدخال الحبوب الفرنسية الصنع RU-486 إلى هذا البلد (الولايات المتحدة) فتح المجال أمام القيام بعمليات الإجهاض في المنزل، هذا بالإضافة إلى أنّ تركيبات أخرى من المواد الكيميائية المتوفرة سوف تسمح قريبًا للمرأة بأن تجهض جنينها (حتى بعد انقضاء الفصل الأول من الحمل) في مرحاض منزلها وبخصوصيّة وحميميّة فائقة. لقد أصبح الحمل خارج الرحم أمرًا اعتياديًا وعواقبه المرتبطة بمجال الجنس

مأسوية للغاية. إذا كانت حبوب منع الحمل قد فصلت ما بين العلاقة الجنسية والإنجاب، فإنّ الإخصاب في بيئة مصطنعة in vitro قد فصل بين الإنجاب والعلاقة الجنسيّة. بالنتيجة، فإنّ قيمة العهد والاتحاد التي تتميز بها العلاقة الزوجية، من حيث هي اشتراك في عمل الله الخلاّق، قد أُهملت أو عتّم عليها بالكليّة. ولم يعد يُنظَر إلى الزواج على أنّه رباط إخلاص ومسؤوليّة وتفانٍ متبادل وأبديّ. فالعقود التي توقَّع قبل الزواج إضافة إلى ظاهرة المساكنة قبل الزواج والطلاق السريع صارت هي القاعدة المألوفة. بالتالي، ليس لنا أن نتفاجأ كثيرًا إذا ما رأينا الزيجات المثليّة[1] تتكاثر، وحالات الحمل لدى المراهقات وظاهرة الرعاية الأبوية من طرف واحد والاستغلال الجنسي تبلغ ذروتها.

إضافةً إلى ذلك، تطرح بعض الآلات الطبّيّة الحديثة، كآلات غسل الكلى والتنفّس الاصطناعي وغيرها، أسئلة مروّعة حول عمليّة تخصيص الموارد المحدودة لبعض المرضى ومنعها عن البعض الآخر. فالوسائل الطبية كالمضادات الحيوية وأجهزة التنفّس وعمليات نقل الأعضاء مكّنت الأطباء من الحفاظ على الوجود البيولوجي في جميع الأحوال، حتى عندما يكون المريض في حالة «الغيبوبة» (المعروفة بالكوما)، وهي حالة كانت تسمح، في الأجيال السابقة، بانتقال المريض إلى أحضان الله بسكون. (فقط المتقدمون في السن من بيننا يذكرون عندما كان داء ذات الرئة يُعتبر «صديق الإنسان المحتضر».) إنّ كلاً من هذه المجالات يتخلله نزاع خلُقي يحتّم علينا اتخاذ خيارات صعبة مردّها إلى التقدّم الطبي الهائل.

(١) أي بين رجل ورجل أو بين امرأة وامرأة. (المترجمة)

بالتالي، يقع علينا، كوننا أعضاء في جسد المسيح، أن نفكّر مع الاختصاصيين في الطب واللاهوتيين على حد سواء ونتوصل إلى الاتفاق بشأن الاستعمالات الصحيحة للتقنيات الطبيّة الحديثة وتوضيح حدود استخدامها.

٢. مجال آخر يُعتبر محطّ اهتمام خُلُقيّ بالغ هو الهندسة الوراثيّة ولاسيما المبادرة المتعلّقة بسالجينوم البشريس. فلقد سهّلت القدرة على تحديد الصفات الوراثية وإعادة تشكيلها إمكانيّة التلاعب بالحياة البشريّة أو الحيوانيّة في مستواها الأساسيّ. ومن العواقب المريعة الناتجة عن هذه التطوّرات ردّ فعل شركات التأمين التي رفضت دفع أيّ بدل ماليّ لدعم ولادة طفل في حال تبيّن، وهو في الرحم، أنّه يحوي «خللاً جينيًا»، بحجة أنّ إجهاضه كان ممكنًا.

ثمّة خطر محتمل آخر يتعلّق بالتلاعب الجينيّ من أجل تحسين نسل الإنسان، وهو ما يُعرف بعلم اليوجينيا eugenics. تَعِد اليوجينيا السلبيّة negative أو العلاجيّة بإبعاد شبح الأمراض التي ما زالت حتى اليوم مستعصية أو مميتة وبشفاء الإنسان منها. ولقد اتّضح أنّ اليوجينيا الفاعلة positive أو المجدِّدة، التي يُفترض بها تحسين الجوانب والقدرات البنّاءة لدى الإنسان، لم تكن إلاّ أداة هدّامة عندما استخدمها النازيّون، فضلاً عن أنّها لا تنبئ حاليًا بما هو أفضل من ذلك. كان البعض يتساءل: إذا استطعنا أن نخلق أشكال حياة جديدة في النبات والحيوانات، وهي من الفئات الدنيا، فلِما يجب علينا ألاّ نحسّن النسل البشري عبر مضاعفة ذكائه وقوّته الجسديّة وما شابه ذلك؟ بالطبع يكمن الخلاف في تحديد الميزات التي يقرّ الرأي على أنها تتناسب مع ما وصفه عالم الأخلاق

البروتستانتي البارز بول رامسي بالإنسان «المصنوع». في عالمنا المعاصر حيث المنافسة أصبحت هي القوة المحرّكة لسلوك الإنسان وحيث يعتمد بقاء الإنسان، في أغلب الأحيان، على «إيجابيّته الذاتيّة» فيما يحمي نفسه من الخطر الجسديّ والإرهاق العاطفي، فلا يمكن تثبيت معايير محدّدة زللصفاتز التي يجب تحسينها لدى النوع البشري، استنادًا إلى الوصايا العشر أو العظة على الجبل.

٣. تواجه الكنيسة اليوم مشاكل لا تقل خطورة عمّا سبق ذكره سبّبها الإعلام الشعبيّ وثورة المعلومات الناتجة عن اختراع الحاسوب. فما يُسمّى «سوبر أوتوستراد المعلومات» (أي طريق المعلومات الواسعة والمقصود بها شبكة الإنترنت) يقدّم قدرًا هائلاً من الإيجابيّات ويفسح المجال أمام التربية التفاعليّة؛ كما أنّه يمكّن الأشخاص من القيام بأعمالهم في المنزل عوض الذهاب إلى أماكن عمل بعيدة، ويتيح لهم فرصة الاطّلاع على المصادر المترابطة عبر شبكة الإنترنت. ولكن هذا «السوبر أوتوستراد» يستطيع أن يهدّد القيم الاجتماعيّة والروحيّة. نذكر على سبيل المثال: تحكّم جهاز التلفاز بفكر الإنسان، ممّا يعني تماهي الفكر مع المستوى الأدنى؛ نفوذ الإعلام المتركّز في أيدٍ معدودة، ما يؤدّي إلى إنتاج نشرات الأخبار «الموجّهة»؛ إذاعة الشكاوى على شبكة الإنترنت، ما يشكل انتهاكًا لأهمّ حقوق السريّة الشخصيّة؛ التداخل المتنامي بين الجامعات والميدان العسكريّ ومجال الأعمال، ما يولّد عقدة «عسكرية - صناعية- أكاديمية» مضرّة جدًا بالحرية الأكاديميّة والشخصيّة.

من النتائج الهامّة لثورة المعلومات هذه هو أنها تجعل اهتماماتنا وطاقاتنا تنصبّ على التكنولوجيا بحد ذاتها، كما نرى اليوم، وبأسى، في

مدارسنا الثانوية وجامعاتنا. وبالإضافة إلى «مركزيّة الحاسوب» نلحظ تدنيًا في نسبة تذوّق الفلسفة والفن والأدب. فتصميم برنامج معلوماتيّ أصبح اليوم، وبشكل واسع، أهمّ وأكثر ربحًا من كتابة قصيدة. وهذه حالة مأسوية أضعفت قدرتنا على الإبداع وخلقت أزمة روحية حادّة على الصعيدين الفردي والجماعي تحتاج إلى المعالجة كونها أزمة «أخلاقية - أحيائية» من الدرجة الأولى.

٤. أدّى علم النفس الحديث أيضًا إلى تطوّرات لا بد من تقويمها، سواء أكانت جيدة أم سيئة. فمن جهة، زوّدنا هذا العلم بنظرة هامّة وجديدة بخصوص بعض المسلكيات التي كنّا ننسبها إلى «الإرادة العاملة بحرّيّة». فعلى سبيل المثال، نحن نعترف اليوم بأن الإدمان على الكحول هو مرض وليس نتيجة «ضعف إرادة»، وبأنّ الغضب المزمن غالبًا ما يكون تعبيرًا عن غضب مكبوت ناتج عن إساءات تعرّض لها الإنسان في طفولته، وبأنّ بعض أشكال الإجرام وعمليات انتحار عدّة تنتج عن انعدام التوازن بين المرسِلات العصبيّة الموجودة في الدماغ. أضف إلى ذلك أنّ النظريّات الجديدة التي قدّمتها الدراسات في علم النفس قد ساعدت على ابتكار علاجات للمدمنين على المخدرات حسّنت بشكل لافت نوعيّة حياة الأشخاص الذين يعانون مشاكل كانت الأجيال السابقة تعتبرها أمراضًا عقليّة مستعصية جدًا.

إنّ انبهارنا بعلم النفس الحديث أدّى إلى نتائج سلبيّة في حياتنا الروحيّة بشكل أساسيّ. فبتشديدنا على النتائج العصبيّة-الكيميائيّة الملازمة للعديد من السلوكات المعادية للمجتمع - بدءًا بالإدمان على الكحول، مرورًا باستغلال الأطفال ووصولاً إلى الانتحار - قد تؤدي

التفسيرات التي يقدمها علم النفس لتصرفاتنا إلى نزعة نسبيّة بحتة، وإلى رفض المسؤولية الشخصيّة. السؤال الأول الذي يدفعنا علم النفس الحديث إلى طرحه هو سؤال أثاره منذ سنوات الدكتور كارل مينينجر ومفاده: «أين أصبحت الخطيئة؟» إذا كان على المسيحيّين الأرثوذكسيّين التغلّب على حذرهم المعهود حيال علم النفس، فلا يمكن أن يتمّ ذلك على حساب التقليل من وعيهم لقوة الخطيئة وأهميّة المسؤوليّة عن الشؤون الشخصيّة والاجتماعيّة.

الأخلاق الأحيائية - الطبية كاختصاص لاهوتي

هذه الأمثلة القليلة هي جزء من القضايا المعاصرة التي دفعت اللاهوتيين والفلاسفة والعاملين في حقلي الطب والمحاماة، إلى ابتكار الاختصاص المعروف بـ «أخلاقيات علم الحياة». هذه التسمية بحدّ ذاتها غير موفّقة كون الفكر الشعبي يميّز ويفصل بينها وبين الاعتبارات التي نمت في حقل اللاهوت الأخلاقي: في الواقع، تطوّرت هذه الاعتبارات استنادًا إلى المقدّمة المنطقيّة التي تقول إنّ الحياة البشريّة هبةٌ مقدَّسة بالفعل، يتعذّر وصف معناها وغايتها إلاّ بعبارات النسك، والتقدّس، والاستنارة والكمال والتألّه[٢].

(٢) من أجل الحصول على تحليل ثاقب لـ«علم أخلاقيات الحياة بين الركام»، انظر مقدمة د. تريسترام إنجلهارت لكتاب The Foundation of Bioethics, 2nd ed. (New York: Oxford University Press, 1996) pp. 3-31. فهذه مساهمة قيّمة يقدّمها أحد رواد علم الأخلاق أدى اعتناقه الأرثوذكسية إلى إعادته النظر في الجزء الأول من عمله هذا. إنّ هذا الكتاب هو أحد الكتب التي توازي حواشيها التوضيحية النص أهمية.

ستركّز الفصول اللاحقة من الكتاب، على عدد من القضايا المحدّدة في حياة الإنسان، بدءًا بالحمل (أو تكوّن الحياة) وصولاً إلى الموت. فمن أولى اهتماماتنا اختصاص الأخلاقيّات الطبيّة ومحاولته التصدّي للمشاكل التي نشأت جراء التطوّرات الحديثة في مجال التقنيّات الأحيائيّة - الطبيّة. قبل أن تطرّق إلى هذه القضايا، لا بدّ أن نشرح لماذا تقول الأرثوذكسيّة بوجوب النظر إلى علم الأخلاق الطبية وتطويره كاختصاص لاهوتيّ.

بشكل عام، يهتمّ علم الأخلاق بدراسة السلوك البشريّ ويُعتبر علم وصفيّ يحاول أن يميّز ويحلّل المبادئ والقيم التي تؤثّر في السلوك البشري. من جهة أخرى، تُعتبر مادّة «اللاهوت الأخلاقيّ» مادّة توجيهيّة إذ تقترح الأمور التي «يجب» فعلها، والتي تؤثّر في الحياة الأخلاقيّة بشكل يتناسب ووصايا الله ومقاصده كما تعلنها الكتب المقدسة وغيرها من مصادر التقليد الشريف. غير أنّ الحديث عن أخلاق مسيحيّة على وجه التحديد يعقّد المسألة إذ يقترح أنّ هذا الاختصاص لا يهدف إلى تحليل سلوكنا وإنّما إلى تقديم علاج لمرضنا الخلقيّ، أي لخطيئتنا. بالتالي، وفي العرف المألوف، ثمّة تماهٍ بين الأخلاقيّات المسيحيّة وعلم اللاهوت الخلقيّ ما دام إصدار الأحكام الخُلُقيّة ينطوي بطبيعته على السعي إلى التقدّس أو القداسة.

وهذا يصحّ في ما يتعلّق باختصاص الأخلاقيّات الطبيّة أو الأحيائيّة- الطبيّة الحديث نسبيًا. فقد تدلّ هذه العبارة ببساطة على الطريقة التي يعامل بها الأطباء أو غيرهم من العاملين في المجال الطبّيّ مرضاهم. بالتالي، فإمّا تكون هذه الطريقة وصفيّة (أي أنها تحلّل قيَم الفريق الطبّيّ

ودوافعه ونواياه)؛ وإمّا تدخل في مجال التوجيه (كيف يجب على الفريق أن يتصرف ولماذا) فتكون توجّهاتها الخلقيّة مسيَّرة من قبل نظرة عالِم الأخلاق الفلسفيّة الخاصّة. من جهة أخرى، إنّ «الأخلاقيّات الطبيّة المسيحيّة»، إذا كانت «أرثوذكسية» بحال من الأحوال، تفترض وجود سلّم قيم متأصّل في بعض الحقائق أو بالأحرى في «الحقيقة» (بأداة التعريف) التي أعلنت ذاتها ومازالت تعلنها داخل الكنيسة: حقيقة وجود الله الشاملة والهدف الذي يريده الله للخليقة.

ترتكز الأخلاقيّات المسيحيّة، ولاسيّما الأخلاقيّات المسيحيّة الطبيّة أو الأحيائيّة التي تتعاطى مباشرة مع مسائل الحياة والموت، على الافتراضات التالية:

١. الله سيّد مطلق على كلّ جوانب الحياة البشريّة، بدءًا بالحمل ووصولاً إلى الممات وحتى ما بعد الممات. هذه القناعة تعبّر عنها بامتياز إحدى الصلوات السَحَرية المنسوبة إلى القديس فيلاريت أسقف موسكو (ت. ١٨٦٧) أو إلى الآباء الروحيين في دير أوبتينو وهي: «علّمني أن أتعاطى مع كل ما أصادفه خلال النهار بسلام الروح وقناعة ثابتة أنك أنت ستحكم الكلّ... وفي الحوادث غير المتوقعة لا تجعلني أنسى أنك أنت هو معطي كلّ شيء.» فالأمر الإلهيّ «اختر الحياة!» تنفّذه محبتنا لله وطاعة صوته ورجوعنا إ ليه (تث ٣٠، ١٩)، أي عندما نقدّم ذواتنا لله باستسلام تام لسلطته المطلقة وقصده الإلهيّ. فالتسليم بسلطة الله المطلقة هو الذي يتطلّب من الأرثوذكس أن يرفضوا «الإجهاض بناءً على الطلب» والقتل الرحيم وكل وسيلة أخرى تجعل الإنسان سيدًا متحكّمًا بالحياة والموت.

٢. الثالوث القدوس – الذي يتميز بـ «الشركة والغيريّة» وبالاتحاد في الجوهر والتمايز الأقنومي– يجب أن يكون هو مثالنا المحتذى وإيقونة كل علاقة بشرية. كوننا متحدين في الشركة الكنسيّة برباط إنسانيتنا المشتركة فيما نخدم بعضنا بعضًا بمواهب روحية مختلفة، فإننا مدعوون إلى تحمّل «المسؤولية»: أي أننا مدعوون إلى أن نتجاوب بعضنا مع بعض بمحبة تقوم على بذل الذات وتعكس المحبة اللامحدودة التي تجمع بين أقانيم الثالوث المشتركين بها والتي «أفيضت في قلوبنا بالروح القدس» (روم ٥، ٥).

٣. النموّ في الحياة الخُلُقيّة ممكن فقط بقدر ما نختبر، الآن وفي ما بيننا، «التوتّر الأخرويّ» الذي تتميّز به الحياة الأبديّة: «لكن تأتي ساعة وقد حضرت الآن» يكون فيها معنى الوجود البشري الوحيد وقيمته الوحيدة عبادة الناس لله «بالروح والحق» (يو ٤، ٢٣-٢٤). الأخلاق المسيحية «غائيّة» في الأساس، بالمعنى الكتابيّ لكلمة غائيّة teleological، ذلك أنّها تريد أن تحقّق هنا والآن جمال حياة ملكوت الله وبرّها وكمالها.

ماذا تعني هذه المبادئ أو الافتراضات الثلاثة في ما يتعلق بالأخلاقيّات الطبيّة؟ إذا أخذنا بعين الاعتبار المناخ الذي نعيشه اليوم، تبرز أمامنا النقاط التالية:

تكتسب الحياة والعافية معنى نهائيًا فقط في إطار هدف الله الأبدي، أو التدبير الإلهي الذي سيتحقق في «مجيء يسوع المسيح الثاني المجيد». بالتالي، فالعناية الطبية لا تخدم فقط الهدف القريب الأمد أي إعادة الصحة الجسدية أو تحسينها، بل عليها أن تسعى إلى تأمين الظروف الفضلى للنموّ الروحيّ للمريض في جميع مراحل حياته. وهذا يعني شفاء

الأمراض كما يعني، بشكل خاص في حالات المرضى المشرفين على الموت، التخفيف من الألم واليأس بأي وسيلة ممكنة كي يستطيع المريض، من خلال الصلاة والاعتراف والمناولة، أن يودع ذاته في يدي الرب. «البطولات الطبية» هي في الأغلب نتيجة للمحاولات المزهوّة التي يقوم بها المسعفون الطبيّون من أجل تجنّب «الفشل»، أي «خسارة» المريض بالموت. هذا التعجرف مسؤول عن قدر كبير من المعاناة التي يكون المريض وعائلته بغنى عنها، كما أنّه أشبه بوثنية رديئة جدًا، ما دام الفريق الطبي يضطلع بدور الله.

إضافة إلى ذلك كله، لا بد من تقويم «الموافقة الصريحة» ومسألة «حقوق المريض» في ضوء تعاليم الإنجيل المتعلقة بالحرية والمسؤولية. إذ يجد بعض علماء الأخلاق المسيحيين اليوم أنّ وحدتنا في جسد المسيح تعني التزامًا متبادلاً يتسامى في بعض الحالات على الحاجة إلى «الموافقة الصريحة» ويحوّل مفهوم «الحقوق» الشخصية المتمحور حول الذات إلى حركة لبذل الذات والعناية بالآخرين بكلّ محبّة. وفيما يجعل هذا الأمر «الطريق المنزلق» (الذي تحدثنا عنه آنفًا) نوعًا من السلطة الأبويّة تمارَس بطريقة صارمة ربما تكون خطيرة وتهدد بالتالي استقلالية المريض ومبدأ الموافقة الصريحة، تبقى النظرة اللاهوتية التي تكمن وراء ذلك نظرةً إنجيلية عميقة. وهذه النظرة تعترف أنّه، من منطلق العناية الصحية، لا يكمن معنى الحياة وقيمتها في مجرّد الحفاظ على الوجود البيولوجي، بل في استسلام الذات التامّ لسيادة الله المُحبّة. كما تزرع هذه النظرة بذور العلاقة الشخصية - بين الطبيب والمريض وبين أعضاء الفريق الطبي وعائلة المريض - في علاقة حب وثقة وتفان متبادل تكون مرآةً للعلاقة التي يشترك بها الأقانيم الثلاثة.

لقد أتت التقانة الطبية الحديثة بمعجزات سيبقى الكثيرون منا شاكرين لها إلى الأبد. ولكن هذه التقانة وتطبيقها، شأن أي تدخّل بشري، يجب أن يخضعا لإعادة تقويم وإعادة نظر مستمرّين في ضوء التقليد الشريف. فثمّة حكمة تقول إنّ الأخلاق على درجة من الأهمية بحيث لا يجب أن نتركها لعلماء الأخلاق وحدهم. الأخلاق المسيحيّة هي، في جوهرها، فعل عبادة لله وخدمة للكنيسة. وهذا يعني أن تطوير الأخلاقيات هو عمل جماعيّ كنسيّ، كلّنا مسؤولون عنه. وكما أنّ كلّ مسيحيّ مدعو أن يكون لاهوتيًا بتقديمه ذاته والعالم لله في الصلاة، كذلك كل إنسان مدعو إلى أن يكون عالِم أخلاق، أو «لاهوتي أخلاق» في المعنى الصحيح. فإنّنا، باطلاعنا على القضايا ومناقشتنا إياها في العائلة والرعية وأثناء الوظيفة، إضافة إلى اتخاذ المواقف العامة والشخصية التي تعكس فهمنا للإنجيل ولمشيئة الله في حياتنا، يمكننا أن نخدم بإخلاص وبشكل مفيد الاختصاصيين الكثر العاملين في مجال الطب الذين يسعون إلى خدمتنا، فيما نقدم لهم في الوقت عينه الإرشاد والتمييز اللذين يحتاجون إليهما. وبهذه الطريقة يستعيد «علم الأخلاق الطبية» مكانه الطبيعي كمادّة لاهوتية تخدم مجد المسيح والسلامة الروحية لأعضاء جسده[٣].

(٣) يطرح الطبيب إدوارد أندرسن بطريقة ثاقبة واستفزازيّة السؤال حول ما إذا كانت ثمة «أخلاقية طبية أرثوذكسية» في Epiphany Journal 12/3 (Spring 1992), 13-17. ويجيب على السؤال بالنفي، مبيّنًا بحق أنّ الكنيسة لم تقترح أبدًا «نظامًا للأخلاقية الطبية». ويبضع ضربات رشيقة يعرض الآراء حول مجموعة من المسائل التي تدخل في حيز الأخلاق الأحيائية ومنها الإجهاض، التقنيات المساعدة على الإنجاب، منع الحمل، نقل الأعضاء، الجنس والقتل الرحيم. وفي فعله ذلك، إنه يستجيب لحدس يشترك به الأرثوذكس المهتمين بالمسائل الخُلقية ويشعرون بأنهم مدعوون للتعبير عن آرائهم

لكن قبل أن نتطرّق للمسائل الطبيّة البيولوجية المحدّدة، من المفيد جدًا أن نعرض بشيء من التفصيل المسلّمات اللاهوتية التي تتحكّم بخياراتنا الخُلُقيّة. وبالتالي، نناقش في الفصل الأوّل عددًا من التعاليم العقائديّة الأرثوذكسيّة التي ذكرناها في هذه المقدّمة والمتعلّقة بشكل أساسي بمسائل الحياة والموت. والهدف من ذلك هو أن نقدّم للقارئ منظورًا أو رؤية خاصّة لحضور الله في الكون ولمقاصده من خليقته ومن وجود الإنسان، فيتكوّن لدينا مسوّغ منطقي للأحكام الخلقيّة المحدّدة التي تتوصّل إليها الفصول اللاحقة. وقبل كلّ شيء، يحاول الفصل الأول من الكتاب أن يقول إنّ اعتبار الحياة الإنسانية هبةً مقدّسة إنما هو قناعة تنبع من التقليد المقدّس؛ فالحياة هبة يجب أن نتقبّلها بامتنان عميق وأن نقدّمها مجددًا لمُوجِد الحياة كـ«ذبيحة تسبيح».

للآخرين: أي أن يفسروا، قدر المستطاع، تقليد الكنيسة اللاهوتي (النسكي، الروحي، والليتورجي)، في محاولة منهم لإرشاد الحس الخلقي لدى المؤمنين. وكما يقرّ هو نفسه، فإن هذا الإرشاد (ومن ضمنه ذاك المدرج في هذا الكتاب) لا بد أن يخضع باستمرار إلى «فكر الكنيسة»، بدءًا برأي أساقفتنا ولاهوتيينا الأكفاء. فإذا كان هناك حقًا «أخلاق طبية أرثوذكسية»، فلا بد من أن يتكون محتواها من الكتاب المقدس، إلى جانب الخبرة الأسرارية والليتورجية التي تمر بها الجماعة المؤمنة. وهذا بشرط أن يتم ذلك بواسطة الله نفسه. بالنتيجة، على الرغم من الأخلاق المسيحية الأرثوذكسية قد تصل إلى الخلاصات عينها التي يمكن إيجادها في أي منظومة أخلاق دينية أو علمانية لكنها تبقى متأصلة في مسلّمات مسبقة مختلفة. فوفق كلام الطبيب أندرسن «إنّ أفضل الأجوبة على المسائل الأخلاقية الطبية التي قد يواجهها أي مؤمن أرثوذكسي في حياته هي تلك التي يكتشفها نتيجة جهاده الروحي الخاص».

١ - الأساس اللاهوتي للأخلاقيات الأرثوذكسيّة

«كلّ شيء يستمرّ بإرادة الآب،
ويأتي إلى الوجود من خلال عمل الابن،
ويبلغ كماله من خلال عمل الروح القدس...
وبالتالي يتبادر العدد ثلاثة إلى الذهن:
الرب الذي يأمر، والكلمة الذي يخلق
والروح الذي يثبّت. وماذا يكون معنى التثبيت
سوى بلوغ الكمال بالقداسة؟».

القديس باسيليوس الكبير

«الجمال الإلهي يتجلّى
في جميع الأشياء التي أوجدها الخالق ومن خلالها،
ولكنّه يشعّ بأبهى حلّة من خلال إيقونة الله الحيّة،
أعني به الإنسان».

المطران كاليستوس وير

الحياة الخُلُقيّة: «الحرُيّة بالروح»

الله هو ألف الحياة البشريّة وياؤها؛ هو الخالق والفادي والاكتمال النهائيّ لكلّ وجود شخصيّ. فكلّ إنسان مخلوق على «صورة» الله و«مثاله» (تك ١، ٢٦-٢٧). وكلّ إنسان، بدون استثناء، يملك القدرة على ممارسة الفضيلة وبلوغ القداسة، وفي النهاية، التألّه أي المشاركة التامّة والأبديّة في المواهب أو الصفات الإلهيّة. ولهذا السبب يشدّد اللاهوت الأرثوذكسيّ على أنّ الحياة البشريّة مقدّسة. وهذه القدسيّة تنبع من الله وتُمنح للإنسان فقط كدليل على محبّة الله له وهي بالتالي منحدرة بالكليّة من لدنه. القدسيّة هبة: هبة حياة الله وقداسته، التي أغدق بها علينا لا لاستحقاقنا أو قيمتنا أو لإنجاز قمنا به. وبمعزل عن هذه الهبة، لا معنى للحياة؛ بل تكون عبثيّة وأشبه بالوعي الملعون الذي لا ضمير له، وحالة إدراك واختبار للشر والألم والموت، في غياب كلّ قدرة على الفهم أو الأمل.

الاعتراف بالله سيدًا على حياتنا والاحتفاء بذلك هو الأساس الذي نبني عليه الفهم والأمل المؤديَين إلى السلوك المسيحيّ الفاضل أو المقدّس، السلوك الذي ينسجم مع الإرادة الإلهيّة ويُظهر الصفات الإلهيّة أي الجمال والحق والعدل والمحبّة. إنّ الاعتراف بالله سيّدًا مطلقًا والاحتفاء بهذه القناعة من خلال العبادة التي تؤدّيها الكنيسة هي بالتالي أساس اللاهوت المسيحي الخُلقيّ.

سبب إشكاليّة اللاهوت الأخلاقيّ التي تولّد نزاعات خُلُقية في حياتنا اليومية هو الصراع القائم بين اعترافنا بالإيمان من جهة أولى، و«أهوائنا» و«دوافع الجسد» التي تحثّ على الخطيئة والابتعاد عن الله،

مصدر الوجود الإنساني واكتماله، من جهة ثانية. ولو لم يكن هذا الصراع موجودًا، لكانت طبيعتنا وحدها تكفي لمعرفة مشيئة الله ولجعل سلوكنا وأفعالنا منسجمة معها، ولكانت «النزاعات الخُلُقيّة» و«الخيارات الصعبة» زالت من الحياة الخُلُقيّة. غير أنّ الخطيئة -وهي سوء إدارة استقلاليّة الإنسان الذاتيّة -(autexousia) قد أفسدت طبيعتنا المخلوقة، أي قدرة الإنسان «الطبيعيّة» على معرفة الله ومحبّته وبالتالي طاعته قبل كلّ شيء. يعلن القديس بولس في رسالته إلى أهل رومة: «ذلك بأنّ جميع الناس قد خطئوا فحُرموا مجد الله» (روم ٣، ٢٣). فكلّ منّا يعاني نتائج خطيئته المؤذية. ونتيجة ذلك، فإنّ النزاع بين الإيمان والأهواء أمر يتعرض له أيضًا الأشدّ تقوى والأكثر قداسة من بيننا.

إنّ التوصّل إلى قيم الصلاح والمحبّة والرحمة والعدل يتطلب نهجًا في التوبة المستمرّة منتظمًا - وهو في اليونانيّة صراع (askesis). إنّ «العودة» التي هي قوام فعل التوبة لا يمكن أن تكون عودة إلى ذواتنا وإلى طبيعتنا الساقطة والفاسدة بل عودة إلى الله. لا يمكن التبشير بأي سلوك خُلُقيّ مسيحيّ وفق أهداف ومُثُل بشريّة. فشروطه وأهدافه يجب أن تكون، شأن الحياة البشريّة عينها، نابعة من الله الذي يعود إليه وحده أمر تحديد الخير والصلاح والعدل، والذي يعلن لنا هذا التحديد من خلال الكتاب المقدس والصلاة وغيرهما من أوجه الخبرة الكنسيّة.

بالتالي، يجب أن تستند الأخلاقيّات المسيحيّة على الإعلان الإلهي. إذا أردنا الدخول في صراع لكي تصبح إرادتنا ورغباتنا وأفعالنا مطابقة لمشيئة الله، فنحن بحاجة إلى أن نعرف على ماذا تنطوي المشيئة الإلهية. كيف يريدنا الله أن نتصرّف؟ إذا بحثنا عن الجواب في الكتاب المقدس وتعاليم

التقليد الكنسي، تبرز لدينا بعض الإشارات. واحدة من هذه الإشارات تتقدّم بشكل قاطع على سائر التعاليم الأخرى وهي أنّ «الله محبّة»، كما يقول القديس يوحنا في رسالته الأولى (١يو ٤، ٧ - ١٢). بالتالي، تضحي تصرفاتنا وأفعالنا مرآةً صحيحة للمحبّة المبنيّة على بذل الذات والتضحية والتي تجلّت بشكل خاص بصلب المسيح، ابن الله المحبوب.

هذه المحبّة التي تجلّت لنا هي، في الأساس، محبّة ثالوثيّة وشركة تضحية وبذل ذات بشكل متبادل يشترك فيها الأقانيم الثلاثة. وهي «موجّهة نحو الآخر» على الدوام؛ فهذه المحبّة مبنيّة على تقديم الذات بحرية وفرح إلى الآخر ومن أجله. جوابنا الإنسانيّ على هذه المحبّة هو أيضًا جماعيّ. فبمعرفتنا أننا موضع محبة الله العميقة واللطيفة، نقدّم له بدورنا محبَّتنا في صلاتنا وفي إخلاصنا لوصاياه. وفي الوقت عينه، نرنو إلى الآخر - أي إلى كلّ إنسان «آخر» يحمل، مثلنا، في أعماق نفسه صورة الجمال والحياة الإلهيّين- بمحبّة. إنّ محبة كهذه هي محبة غير محدودة يتعذّر وصفها، علينا أن نقدّمها إلى الصديق والعدو، إلى الأرثوذكسيين وغير الأرثوذكسيين، بشكل تامّ وعادل، بغض النظر عن الانتماء العرقي، أو الطبقة الاجتماعية، أو العرق أو الدين أو الجنس. فالله أظهر محبّته لنا بشكل غير محدود؛ وهذه المحبّة تسكُب على كلّ إنسان استحقاقًا وكرامة لامحدودَين. لذلك، كلّ «آخر» يستحق محبّتنا ويحتاجها بالفعل. وكما يقول أوليفييه كليمان بكلماته البسيطة والعميقة «كلّ إنسان يستحقّ رحمةً غير محدودة»[1].

(١) هذه العبارة كانت هي الملاحظة الختامية في مؤتمر حول الأخلاق الأحيائية نظّمه معهد القديس سرجيوس اللاهوتي في باريس، فرنسا، في الثامن من أيار ١٩٩٧.

حملت هذه القناعة علماء اللاهوت الأخلاقيّ الأرثوذكسيّين على تطوير «أخلاقيّة مَحبَّة» تتميّز عن أخلاقيّة «الفضيلة» أو «شريعة الطبيعة»(٢). ومما لا شك فيه أنّ أيًّا من هذه الأخلاقيات الثلاث لا تنفي الأخرى. ذلك أنّ الأخلاقيّة الأرثوذكسية قد تشدّد أكثر على أهميّة إعلان المحبّة الإلهيّة من خلال أعمال الإنسان، غير أن الدافع الذي يحرّك «أعمال المحبّة» هذه هو البحث عن الفضيلة، أما مضمون هذه الأعمال وتطبيقها فتحدّدهما «شريعة» الله المعلنة في النظام المخلوق. لكنّ التعليم الأرثوذكسيّ يقرّ بأن لا فصل جذريًا بين الإعلان الإلهيّ «العام» و«الخاص»، بين «شريعة الطبيعة» و«شريعة المسيح» (غل ٦، ٢). فإذا أردنا أن نميّز مشيئة الله، علينا أن نفعل ذلك انطلاقًا من الكنوز العميقة والهامّة التي تحويها مصادر الوحي لدى الكنيسة: الكتاب المقدس، المؤلفات العقائدية والنسكية والروحية التي وضعها آباء الكنيسة القديسون وأمّهاتها القديسات؛ الليتورجيا الكنسية وقوانين العبادة الشخصية (كالهدوئية أو الصلاة القلبيّة على سبيل المثال)؛ القانون الكنسي؛ فن الإيقونات وغيره من طرق التعبير التصويريّ عن الإيمان، كالهندسة الكنسيّة؛ وسير القديسين. إنّنا بحاجة إلى هذه المصادر كلّها لأن يسوع المسيح، صورة الله، أو إيقونته وصورة مجده (قول ١، ١٥؛ عب ١، ٣)، يعلن «وجه» الآب - أي الجمال الإلهي والمشيئة الإلهية - ليس في حياته الأرضيّة وفي الكتب القانونية فقط، بل بكونه الإله القائم من بين

(٢) طوّر فيكين غورويان هذا المفهوم في الفصلين الأولين من كتابه «الحب المتجسد»
Viguen Guroian, *Incarnate Love: Essays in Orthodox Ethics* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988), 13-48.

الأموات والممجَّد، الحاضر في ملء حياة الكنيسة والفاعل فيها بواسطة الروح القدس.

مهما صحّ ذلك، فإنّ إعلان مشيئة الآب في الابن والروح ومن خلالهما قلّما يكون دقيقًا في ما يتعلق بتحديد الأفعال التي يجب القيام بها في حالات معيّنة. فإننا، في هذا العصر الذي يشهد تقدمًا مروّعًا في حقل التقانات البيولوجيّة-الطبّية، غالبًا ما نضطر إلى اتخاذ قرارات لا تقدّم مصادر الوحي - بما فيها الكتاب المقدس- أيّة خطوط توجيهية واضحة بشأنها: فالوصايا العشر (خر ٢٠، تث ٥)، والتطوبيات (متى ٥، لو ٦)، وغيرها من التشريعات المشابهة (أنظر مثلاً أف ٥، قول ٣، و١بط ٢)، إضافة إلى تعاليم الرب يسوع والرسول بولس وغيره من الرسل (في صدد الزواج والطلاق على سبيل المثال، في متى ١٩، ٣-١٢؛ ١كور٧، ١٠-١٦؛ أو حول الموت والقيامة والدينونة في متى ٢٥، ٣١-٤٦؛ يو ٥، ١٩-٢٩؛ ١كور ١٥، ٣٤-٥٨)، تزوّدنا كلّها بإرشادات، وإن كانت محدودة العدد، إلاّ أنّها هامّة جدًا إذ تساعدنا على اتخاذ القرارات الخُلقية. فهي تحرّم بعض الأفعال أو تنهى عنها (كعبادة الأوثان والقتل والسرقة والزنا) وتوصي بأفعال أخرى وتحث عليها (كنقاء القلب والمصالحة وأعمال المحبّة والبشارة) بتفصيل لافت في بعض الأحيان: «من طلّق امرأته إلاّ لفحشاء وتزوّج غيرها، فقد زني» (متى ١٩، ٩)؛ «أوما تعلمون أنّه من اتّحد ببغي صار وإيّاها جسدًا واحدًا؟» (١كور ٦، ١٦)؛ «لا تكن زينتكنّ ظاهرة من ضفر الشعر» (١بط ٣، ٣).

في يومنا هذا، وفي عصرنا هذا، وكما ذكرنا في مقدّمة الكتاب، ثمّة مسائل خُلقيّة هامّة يبدو أنّ الكتاب المقدّس والكنيسة يلزمان الصمت

حيالها: السياسات الدفاعيّة في عصر التسلّح النوويّ، والإرهاب الذي تدعمه الدول، إضافةً إلى وسائل منع الحمل والتلقيح في بيئة مصطنعة، وانتحار المرضى ذوي الأمراض المستعصية الذي ينفّذ بمساعدة الطبيب. فالسؤال التالي يطرح نفسه تلقائيًا وهو يتعلق بمدى انطباق الشهادة الإنجيلية على الواقع: ما مدى المنفعة التي يقدمها الإنجيل من حيث تأثيره في الأخلاق إذا كان عدد كبير من القضايا الأخلاقية الحساسة التي نواجهها اليوم غير مذكور فيه؟

إنّ إثارة الموضوع بهذه الطريقة تعني أننا نطرح سؤالاً خاطئًا في الأساس. فأهميّة الكتاب المقدس والتقليد المسيحيّ من حيث تأثيرهما في الأخلاق لا تتوقّف قطعًا عند القواعد والتشريعات التي قد يستنّانها أو يقتنانها. وخريستوس ياناراس على حق في قوله: «إذا قبلنا الأخلاق على أنها مجرد انصياع الإنسان لقانون سلطويّ أو اصطلاحيّ، تصبح الأخلاقيات هي الحجّة التي يتذرّع بها الإنسان ليبرر مشاكله الوجودية»[٣]. هذه المشكلة الوجودية التي تطال كلاً منا، تتعلّق بخلاصنا الأبديّ لا بانصياعنا لقانون خارجي يتحكم بسلوكنا. فليس الهدف النهائي للأخلاقيّات المسيحيّة الانصياع أو «الكمال» الذي يعرّف بأنه التمثّل الخالص بالصفات الإلهيّة، من صلاح ومحبّة، بل هو الحياة: أي الاشتراك الأبديّ والمبارك والمغبوط في حياة الإله المثلث الأقانيم.

تتعلّق الأخلاقيّات بمصيرنا الشخصيّ كوننا حمَلة الصورة الإلهية

(٣) *The Freedom of Morality* (Crestwood, NY: St. Vladimir Seminary Press, 1984) , 15

المدعوّين، في شركتنا بعضنا مع بعض، إلى بلوغ المثال الإلهي وإظهاره. وهذا يعني أنّ الأخلاقيّات شركويّة وكنسيّة في الأساس. فليس هناك «أخلاقيّة خاصّة» بما أنّ هدف حياتنا ليس سوى معانقة الآخرين بقوّة المحبّة الإلهيّة المخلّصة والشافية. لا تكمن أهميّة الكتاب المقدس بالنسبة إلى الحياة الأخلاقية في القواعد التي يسنّها والخُلُق الذي يوّلده داخل الجماعة الإيمانيّة وحسب. فهذا الخُلُق (ethos التي يُشتقّ منها لفظ ethics) يمكن وصفه بأنه حالة من الروح القدس متأصّلة في عمل الله الخلاصي الذي تُمّم بالمسيح والذي يتغذّى من حياة الكنيسة الليتورجيّة - الأسراريّة. إنها قبل كلّ شيء حالة الحرّيّة الوجوديّة التي تسمح للإنسان بتحقيق هدف الحياة أو رفضه، بالاستجابة إلى الله والآخرين في جوّ من الحبّ المضحّي أو بالغوص في الجحيم الذي قال عنه سارتر بسخرية إنّه «الآخَر».

من هذا المنظور، يمكن تحديد الأخلاقية بأنها الحياة التي تعاش في حريّة الروح القدس. ومع ذلك، فما زلنا بحاجة إلى توجيهات في الحياة الخلقيّة، أو إشارات واضحة لمعرفة ما كان ليطلب منّا الله فعله في حالة محددة. فالوجود المسيحي يضعنا دائمًا في حالة صراع مزدوج: فمن ناحية أولى، علينا أن نميّز المشيئة الإلهيّة ومن الناحية الثانية علينا أن نجعل إرادتنا الخاصة تتوافق معها. بالتالي، إذا أردنا أن نخوض هذا الصراع ونحرز أيّ نجاح فيه، نحن نحتاج إلى مقاربة للمسائل الأخلاقية أشبه بالمناقبيّة أو القانون المحدّد. وعلى الرغم من أنّ الكتاب المقدس وتفسيره عبر تاريخ الكنيسة لن يقدّما لنا أيّة أجوبة صريحة عن العديد من النزاعات الخلقية التي تواجهنا اليوم، فإنّهما يُرشداننا إلى الحالة

الروحيّة المسيحيّة التي من خلالها يمكننا إيجاد الأجوبة المنتظرة، ويؤثّران في هذه الحياة ويحفظانها. وهذا يعني، في الأرثوذكسيّة، اكتساب «الفكر» الكتابيّ والآبائيّ، والتحلّي برؤية مستنيرة لبعض الحقائق الأساسيّة التي يجب أن تكمن في أساس كلّ الأحكام الخُلُقيّة. وهذه الحقائق تتعلق بالله وبنا وبمصيرنا الشخصي والمشترك. فهي تشكّل الخيوط الحيويّة التي يُحاك منها نسيج الحياة الخُلُقيّة المسيحية.

إذا كان ثمّة ارتباك عظيم اليوم بشأن اتخاذ القرارات الخُلُقيّة، فليس السببُ حداثةَ المسائل التي علينا مواجهتها وتشعُّبَها وحسب، بل السبب هو بالدرجة الأولى قطع علاقة علم الأخلاق بجذوره اللاهوتيّة. وإذا كان لاختصاص علم الأخلاق أن يصبح «لاهوتًا أخلاقيًا» أصيلاً، فلا بدّ للتفكير الخلقيّ أن ينتج عن إيمان الكنيسة ويعبّر عنه. وهذا التفكير يجب أن يبدأ وينتهي بالاقتناع بأنّ الرب يسوع المسيح هو وحده الطريق والحق والحياة، وبداية ونهاية كل عمل خُلُقيّ مهما كان محدودًا أو مهما بدا بسيطًا. الأخلاقيّات هي اللاهوت التطبيقي أو اللاهوت العملي. وهذا يعبّر عنه بشكل أساسي وببلاغة الإعلان الليتورجي الشهير الذي تُختَم به طلبات أرثوذكسية عدّة: «لنودع ذواتنا وبعضنا بعضًا وكل حياتنا المسيحَ الإله!».

قبل أن ننتقل إلى المسائل الخُلُقيّة المحدّدة، نودّ أن نعيد النظر في بعض عناصر الإيمان المسيحي الأساسيّة التي تكمن في أساس كل تفكير خُلُقيّ أصيل. يشدّد هذا الفصل في ما يلي على بعض عقائد الكنيسة أو تعاليمها التي تحدد الإيمان الأرثوذكسيّ، أي التعاليم المتعلقة بالله المثلّث الأقانيم، وبالشخص الإنساني من حيث أنّه حاملٌ للصورة الإلهية، وبعمل

الله الخلاصي الذي تُمّم بالمسيح، وبالتألّه من حيث هو الهدف النهائي لوجود الإنسان. ونتطرّق أخيرًا لمسألة «التمييز» في إطار الحياة الخُلُقيّة، ولعمل الروح القدس في إطلاق قدرة التمييز هذه في ضمير الإنسان.

باتباعنا هذا النهج، يكون باستطاعتنا أيضًا أن نبيّن كيف يخاطب التقليد الكتابي والآبائي مباشرة وبقوّة المسائل الأخلاقية التي يبدو أنها مثيرة للجدل اليوم. السؤال الأول الذي يجب أن يبقى حاضرًا في أذهاننا هو التالي: كيف يمكن المبادئ اللاهوتية المجرّدة أن تُطبّق بفاعلية في «اللحظات الخُلُقيّة» المحدّدة، لاسيما عندما يضطر الإنسان إلى اتخاذ قرارات تتعلق بالحياة والموت؟ بعبارة أخرى، كيف تساعدنا مبادئ إيماننا على تمييز مشيئة الله في الحالات الملموسة فنأتي أفعالاً منسجمة مع تلك الإرادة ومع هنائنا وهناء الأشخاص الذين هم في عهدتنا؟

الإله المثلث الأقانيم

يبدأ آباء كنيسة الشرق تفكيرهم اللاهوتي وينهونه بالإعلان الإلهي: أي إعلان الحياة الإلهيّة والقصد الإلهيّ عن ذاتهما. الله يعلن ذاته في نظام الطبيعة (روم ١، ٢٠) ولكن فقط كخالق مطلق وسيّدٍ وقاضٍ. أما معرفة الله كمخلّص وفادٍ يمنحنا عمق محبته ويؤهلنا للاشتراك في حياته الإلهية فنكتسبها بإعلان خاص يتجلّى من خلال الكتاب المقدّس والتحديدات العقائدية التي وضعتها المجامع المسكونية ومن خلال خبرة الكنيسة في عباداتها. هذه العناصر المكمّلة تشكّل ما نسميه التقليد الشريف الذي ينقل إلينا معرفة الله من أجل خلاص نفوسنا.

الوحي برمّته خلاصيّ؛ فخدمة القداس الإلهي تُعلن أن حصولنا على الخلاص إنما هو «من أجل حياة العالم وخلاصه». غير أن الآباء اليونانيين يقولون إنّ هذا لا يعني أننا نعرف الله في أعماله أو عمله الخلاصي فقط. ولكننا نحظى بمعرفة، ولو كانت محدودة، لحياة الله وكيانه. بالتالي، يميز هؤلاء الآباء بين اللاهوت والتدبير، كون الأول يشير إلى العلاقات داخل الألوهة والثاني إلى عمل الله الخلاصي في خليقته. بالتالي، يختصّ اللاهوت الحقّ بما يمكن أن نسمّيه «الثالوث المتسامي»[٤]، بينما يكون عمل الخلاص تعبيرًا عن «الثالوث المدبِّر»[٥]، أو الله كما يظهر للخليقة من خلال أعماله. هذا التمييز مصطنع إلى حد ما ولكنّه مفيد بقدر ما يؤكّد لنا أنّ معرفتنا لله لا تحدّها «أعماله القديرة» في التاريخ البشريّ بل تشمل أيضًا رؤية أو نظرة لله كما هو، بحد ذاته، بمعزل عن علاقته بخليقته.

إن مضمون هذه المعرفة المعلنة تعبّر عنه بامتياز لغة المجمعَين المسكونيّين الأوّلَين بعبارة «اتحاد الأقانيم الإلهية الثلاثة» في طبيعة واحدة أو جوهر واحد. ووفق الخلاصة اللاهوتية التي وضعها الآباء الكبادوكيون في القرن الرابع (باسيليوس الكبير، غريغوريوس النزينزي وغريغوريوس النيصصي)، يتميّز الأقانيم الثلاثة بعضهم عن بعض فقط من حيث أصل كلّ منهم: فالآب «غير مولود» منذ الأزل، الابن «مولود» من الآب منذ الأزل، والروح القدس «منبثق» من الآب منذ الأزل. والأقانيم الثلاثة متساوون في الجوهر (أي أنهم من طبيعة إلهيّة واحدة) ولا بداءة لهم، فضلاً عن أنهم يشتركون بمشيئة واحدة وعمل واحد.

(٤) Immanent Trinity

(٥) Economic Trinity

في الخبرة البشريّة، يتمّ التعبير عن المشيئة الإلهية بـ«التدبير» أو عمل الله من أجل خلاص الإنسان والعالم ككل. فالله، الذي لا يمكن إدراكه في الجوهر، يعلن ذاته وينفذ إرادته من خلال الأقانيم الثلاثة. واللاهوت البيزنطي يصف هذا «التدبير» بأنه «المسيحانيّة الروحيّة». يشدّد هذا اللاهوت أيضًا على الاتحاد التامّ والذي لا اختلاط فيه لعمل الابن والروح القدس في إرشاد المؤمنين إلى معرفة الآب والاتحاد به. ويأتي الوحي والنعمة الخلاصية من الآب، في الابن، ويتجليان ويصبحان قابلين للإدراك في الكنيسة بالروح القدس. تجد المسيحانية الروحيّة أنّ هناك توجّهًا مزدوجًا من الله حيال العالم. فمن جهة، يختبر المؤمنون وجود القدرة الخلاصية لكلمة الله، والكلمة الابن يرسل بدوره الروح القدس إلى الجماعة المؤمنة (يو ١٥، ٢٦؛ ١٦، ١٧؛ أع ٢، ٣٣). ومن جهة ثانية، «يرسل» الروح القدس الابن من خلال التجسّد (لو ١، ٣٥) ويظهره بالقيامة (روم ١، ٤؛ ١ طيم ٣، ١٦ وهذا هو المعنى المحتمل للعبارة اليونانية edikaiothe en pneumatic). ويستمرّ الروح بإعلان الابن أو الكلمة الأزلي في زمن الكنيسة الأخروي. ويساعد هذا «الإعلان المزدوج» -أي إعلان الروح القدس للابن وإعلان الابن للروح القدس - على نقل «معرفة الله» التي يوازي يسوع بينها وبين «الحياة الأبدية» (يو ١٧، ٣)[٦].

(٦) من أجل نظرة مفصلة حول هذا الموضوع، أنظر J. Breck, The Lord is the Spirit: an Essay in Christological Pneumatology, *The Ecucmenical Review* 42/2 (1990), 114-121; Boris Bobrinskoy, Le repos de lEsprit sur le Fils. Christologie Pneumatologique chez les Peres cappadociens, in *Communion du Saint Esprit* (Bellefontaine, Spiritualité orientale n. 56), 1992, 51-70. Original English version The Indwelling of the Spirit in Christ. Pneumatic Christology in the Cappadocian Fathers, *St. Vladimir s Theological Quarterly* 28/1 (1984), 49-65.

قوام الخلاص «معرفة الله» المكتسبة من خلال الإعلان الإلهيّ. ومعرفة الثالوث سواءً بحد ذاته أو من خلال تدبيره تتأتّى برمتها من إعلان الله ذاتَه. ذلك أن الروح هو الذي يعلن بشارة الله الأزليّة ويوحي بتفسير الشهادة الكتابية لهذه البشارة. والروح القدس هو الذي يجعل من هذه البشارة «قدرة الله لخلاص كل مؤمن» (روم ١، ١٦).

إعلان الله ذاتَه يقود إلى معرفته؛ والشركة الأبدية معه هي تعبير عن المشيئة المشتركة والعمل المشترك بين الأقانيم الإلهية الثلاثة. إنه إعلان شخصي ينقل الحياة الإلهية كعمل محبة يتخطى الذات. هذه المحبة توحد الأقانيم الثلاثة في الله (فالروح القدس يبقى أقنومًا ولا يقتصر على كونه مجرد «رباط محبة»). تتدفّق هذه المحبة، في عمقها وقوتها اللذين لا ينفدان، متخطّية «حدود» الكيان الإلهيّ غير المحدود لكي تعانق موضوع محبتها وتخلّصه وتجعله يتجلّى.

بالتالي، ما هو موضوع محبّة الله الخلاصيّة؟ يرى الآباء اليونانيون أنّ محبة الله الخلاصية تشمل الخليقة بأسرها، وليس البشر المخلوقين على صورة الله فحسب.

يرى أوريجنس (ت. ٢٤٥) أن الخلق هو من وظائف الطبيعة الإلهيّة. بالتالي، لا بدّ أن تكون الخليقة مشاركة في الأزليّة مع تلك الطبيعة، ومن هنا يفترض أوريجنس أزلية النظام المخلوق. وخلافًا لهذه الرؤية، يعلن القديس أثناسيوس (ت. ٣٧٣) ومعه الرأي العام الأرثوذكسي أنّ الخلق يتمّ من العدم، وأنّه وجود الشيء بعد حالة اللاوجود، وتعبير عن الإرادة الإلهيّة. وكما يقال أحيانًا، «الله يجازف بتقديم طبيعة أخرى غير طبيعته هو». إذ إنّه «يُخرج كل الأشياء من العدم إلى الوجود»، بحيث يكون

للخليقة أصل وهدف telos، بداية وتحقق، عندما يُباد الموت ويقدّم الابن ذاته والكون كله (ta panta) للآب حتى يكون الله «كل شيء في كلّ شيء» (panta en pasin) (١ كور ١٥، ٢٨).

هذا التمييز الضروريّ والجذريّ بين الطبيعة الإلهيّة والطبيعة المخلوقة يدفع الآباء، من أثناسيوس إلى غريغوريوس بالاماس (ت. ١٣٥٩) إلى القيام بتمييز آخر في داخل الألوهة. وبهدف التعبير عن سرّ التدخّل الإلهيّ في النظام المخلوق والمحافظة في الوقت ذاته على «غيريّة» الله المطلقة، يميّز الآباء بين الجوهر الإلهيّ والأفعال أو الطاقات الإلهية energeia. وفيما يظلّ الله غير مدرَك ولا يُستطاع الدنو إليه في جوهره، فإنّه يكشف ذاته ويتمّم مشيئته من خلال طاقاته -أي الصفات الإلهية، كالمحبة والرحمة والحكمة والقدرة والعدل- التي غالبًا ما تعتبر ملازمة للنعمة الإلهية. وهذا الموقف ليس نظرية انبثاقات غنوصيّة، كما قيل؛ فالله موجود في هذه القدرات وهو يجذب الأشخاص والكون إلى الدخول في شركة معه. ومن خلال طاقاته، يغيّر الله هيئة الكون ويبثّ القداسة والقدسيّة في الخليقة كلّها.

على الرغم من أن المبادرة التي تكمن وراء هذا العمل الخلاصيّ متوقفة برمّتها على الله وحده، فالمستفيدون من تلك المبادرة -أي البشرية والكون- لا يتلقونها بشكل غير فاعل وجامد. فنحن نملك، بفضل طبيعتنا المخلوقة، القدرة الداخليّة والحيويّة على التفاعل، وهذه قدرة تنطبق على الكون برمّته الذي نحن جزء صغير منه ونسخة مصغّرة عنه. هذه القدرة المعطاة من الله -أي قدرة الحرية في المسؤولية- هي التي تجعل من الممكن والضروري لنا أن نبدأ بالتوبة المستمرة ونخوض جهادًا نسكيًا ضد القوى الشيطانيّة الموجودة في الخليقة. ولكنّ هذه القدرة على الاستجابة مع

مبادرة الله في «حريّة الروح» تفسح أمامنا أيضًا إمكانية الاشتراك في الطاقات الإلهية التي تؤدّي بدورها إلى التأله، فضلاً عن أنّ هذه المشاركة هي التي تجعل الإنسان يتسامى على ذاته ويتجلّى.

الشخص الإنساني: من الصورة إلى المثال

الشخص الإنسانيّ هو التعبير الأسمى عن عمل الله الخلاّق. فآدم وحواء، الرجل والمرأة، خلقا «على صورة الله ومثاله» (تك ١، ٢٦). والله هو في الوقت نفسه مبدأ الحياة البشرية المخلوقة وغايتها. «صورته» تتحقّق في الكائنات البشريّة ليس من خلال الصفات أو القدرات الخاصة (الحب، العقل، إلخ.) بل بالأحرى من خلال الصفة الشخصيّة المميِّزة التي تفصل بين البشر وسائر المخلوقات. «صورة الله» في الإنسان يماهيها العديد من اللاهوتيين اليونانيين اليوم (ياناراس، زيزيولاس، نيسيوتيس، نيلاس) بالسّمة الشخصية البشريّة: أي القدرة على الدخول في علاقة مع الله والذات والآخر، التي يمنحها الله نفسُه للبشر والتي تُمارس بحرية ومحبة. نحن نكون «أشخاصًا» بحق بمقدار ما نعكس الصفة الشخصيّة المطلقة لله، التي تتميّز بالمحبّة المتبادلة بين الآب والابن والروح القدس[٧].

إذا كان علينا بالفعل، في الحياة الخُلُقيّة، أن نتعاطى قبل كلّ شيء، مع

(٧) «الله الذي هو أساسي لشخصي، والذي بدونه لا يمكنني أن أكون بشريًا أصيلاً، هو إله المحبة المتبادلة: ليس هو مجرد جوهر فردي وليس شخصًا واحدًا يحب ذاته، بل ثلاثة أشخاص: آب وابن وروح قدس، يبادلون بعضهم بعضًا المحبة». Bp. Kallistos Ware, The Uniqueness of the Human Person, in *Personhood, Orthodox Chrisitanity and the Connection Between Body, Mind, and Sou l* (Westport, CT & London: Bergin & Garvey, 1996), 3.

«مغامرة حريتنا الوجوديّة»، كما يؤكد ياناراس، فهذا مردّه إلى أنّ السقوط (بمعناه الفردي والجماعي) يضعنا باستمرار في حالة خيار. فقرارنا الحر بالتمرد ضد مشيئة الله قد أخرجنا من الفردوس. المخلوق البشري، على حدّ تعبير القديس باسيليوس، «هو حيوان تلقّى أمرًا بأن يصبح إلهًا»(٨). غير أننا، بوقوعنا في التجربة، أقصينا أنفسنا عن الله وخنّا رسالتنا الكبرى. لكن المسيح يعطينا إمكانيّة التقدم «من مجد إلى مجد» (٢ كور ٣، ١٨) باتجاه الشركة الكاملة والتامّة مع الحياة الإلهيّة التي هي الأساس الضروري للإنسانيّة أو الشخصانيّة الأصيلة. إلاّ أنّ الحاجة الثابتة إلى اختيار النور والحق بدلاً من الظلام والخيبة تدخلنا في صراع داخلي مستمر ضد التجربة الشيطانية وضد ميولنا الشخصية التي تحثنا على عبادة الذات. لذلك، فالنسك الأصيل أمر أساسيّ لنموّنا باتجاه الخلاص.

هذا يعني أنّ مبادرة الله يجب أن يقابلها جواب بشريّ من خلال إعمال الإرادة البشرية -بالتوبة والصلاة وأعمال المحبة- التي تمكّننا، كحملة الصورة الإلهية، من التقدم من خلال عملية تطهير وتقديس داخليّين إلى بلوغ المثال الإلهي. ويعبّر القدّيس ذيوذوخوس أسقف فوتيكي عن هذا الجواب النسكي المبني على الحب ببلاغته المعهودة فيقول:

> **كل البشر خُلقوا على صورة الله؛ ولكن بلوغ المثال لا يُعطى إلاّ إلى الذين يخضعون بحبٍ عظيم حريّتهم الشخصيّة لله. إذ فقط عندما لا ننتمي إلى ذواتنا نصبح على مثال الذي صالحنا مع ذاته بالمحبة(٩).**

(٨) ورد هذا القول لدى القديس غريغوريوس النزينزي في عظته الثالثة والأربعين.

(٩) *Philokalia,* vol. I, ed. By G. E. H. Palmer, Philip Sherrad and Kallistos Ware (London &Boston: Faber and Faber, 1979), 253.

كيف نفهم «الخطيئة الأصليّة» من هذا المنظور؟ لا يهتمّ اللاهوت الأرثوذكسيّ، شأن اللاهوت البروتستانتيّ، بالتوتّر القائم بين الحرّية والمسؤوليّة، وبين الإرادة الحرّة والحتميّة. والأرثوذكسيّة ترفض أيضًا التعليم السكولاستيكي حول الخطيئة الأصلية، وخاصة لأنه يوحي جزئيًا بانتقال خطيئة آدم وعصيانه إلى الأجيال اللاحقة كنوع من الخلل الوراثي. في الواقع، ينفر الأرثوذكس من التحدث عن الخطيئة «الأصلية»، إلاّ بالمعنى الذي يفيد أنّ أصل خطيئة الإنسان يكمن في ذاته هو أي في الإرادة الفاسدة والساقطة التي تحمل القدرة على عمل الخير (نكرّر أن ليس ثمة «فساد مطلق») ولكنّها بحرّية تختار الشر أحيانًا. ومع أنّ الإصحاح السابع من الرسالة إلى أهل رومة يصف حالة «الإنسان الذي في حكم الشريعة» إلاّ أنه يتحدّث أيضًا وبحدّة عن الصراع الذي يعيشه المؤمن المسيحي.

يستند التفسيران الغربي والأرثوذكسي «للخطيئة الأصلية» إلى حد بعيد على تأويلات متباينة للمقطع المألوف من الرسالة إلى أهل رومة، أي الآية ١٢ من الإصحاح الخامس التي تقول: «فكما أنّ الخطيئة دخلت في العالم عن يد إنسان واحد، وبالخطيئة دخل الموت، وهكذا سرى الموت إلى جميع الناس». العبارة الحساسة هي التي تلي eph'hô pantes hêmarton. فإلى ماذا تشير جملة الوصل eph'hô؟ اللاهوت الغربي السكولاستيكي يربطها بـ «الذي به» عانيًا بذلك أنّ الجميع عرضة للموت لأن الجميع يخطئون بآدم (in quo omnes peccaverunt). أمّا التقليد الآبائي الشرقي، ومعظم الترجمات البروتستانتية للكتاب المقدس من بعده، يفسر eph'hô على أنّها تعني «بسبب»: أي أنّ الجميع يموتون لأنّ الجميع يخطئون. وبحسب

هذا التأويل لا يكون الموروث من آدم دنس الخطيئة، الذي هو نتيجة خطئه في الفردوس. ولكن، إذا كان ثمّة «إرث»، فهو إرث القابلية للموت: «سرى الموت إلى جميع الناس لأنهم جميعًا خطئوا». إننا بإرادتنا أفسدنا قدرتنا على تحديد الذات (autexousia) وعبادة الذات هذه أبعدتنا عن الله وعن الاشتراك بالحياة الإلهيّة. القابليّة للموت هي النتيجة المباشرة لعصياننا، بمعنى أن الموت هو النتيجة «الطبيعيّة» لانقطاع الشركة مع مصدر الحياة، أو هو الحد المفروض من الله على الوجود البشري الزمني بحيث لا يدوم بعدنا عن الله طويلاً (والتقليد الآبائي يحافظ على النظرتين معًا). في الحالة الثانية، لا يُنظر إلى الله من حيث أنّه الحَكَم الذي يحاسب على الخطيئة ولكنه يرحم الخاطئ بفرض الموت عليه كوسيلة لإنهاء المنفى الذي وضع الإنسان الخاطئ ذاته فيه، فيدخله مجددًا إلى الشركة مع مصدر الحياة الأبدية.

بالتالي، يُنظر إلى الخطيئة والحياة على أنّهما قوّتان مفسدتان تسبّب إحداهما الأخرى. وفيما يدخل الموت إلى العالم نتيجة للخطيئة («لأن أجرة الخطيئة هي الموت»، روم ٦، ٢٣) لا يزال الموت أيضًا سببًا للخطيئة. فالقول بأن eph'hô تعني «بسبب» يفيد أنّ الموت بحد ذاته هو أصل الخطيئة. وبحسب هذا التفسير، eph'hô تشير إلى thanatos («الذي بسببه»، أي الموت)، وبالتالي يمكن فهم العبارة بالشكل الآتي: إننا «نرتكب الخطيئة بسبب الموت». هذا الدافع الذي يكمن في أساس الخطيئة، بتعبير آخر، هو المحاولة اليائسة للهرب من الموت ومن العبثيّة المتأتية عنه. فالموت، أو رعدة الموت تصبح قوة محرّكة داخل الحياة الخُلُقيّة.

على الرغم من أنّ القديس بولس ينظر إلى الخطيئة والموت على أنهّما قوّتان كونيّتان تستعبدان الإنسان إلاّ أن قدرتهما على إفساد الإنسان وتدميره تبقى محدودة. يقول اللاهوت الأرثوذكسي إنّ الخطيئة لا يمكن أن تمحو تمامًا الصورة الإلهية التي خُلق عليها الإنسان، كما أنّ الإنسان لن يكون مفسَدًا بالكلية بسبب العصيان ولا يمكن أن يصبح غير قادر بالكلية على التوبة واكتساب الفضائل. فالبشر خلقوا في الأساس «صالحين»، شأن كلّ ما صنعه الله بيديه (مز ٨). وإذا تلطّخت الصورة الإلهيّة - علمًا أنه لن يتمّ التعتيم عليها بأي حال- فثمّة بعد من أبعاد الإرادة الإنسانية يملك قدرة قويّة على حرية الاختيار، وهو ما يسمّيه القديس مكسيمس المعترف (ت. ٦٦٢) بالإرادة الساقطة مقارنة بالإرادة «الطبيعية». وإذا نظرنا إلى الإرادة الساقطة على أنها من وظائف الشخص البشري لا الكائن البشري، أي على أنها مُلكيّة أقنوميّة لا طبيعية، يكون باستطاعتها أن تتجاوب مع إرادة الله بإيمان ومحبّة وطاعة. تبقى التوبة إمكانيّة مؤلمة حتى في القلوب الأشد ظلامًا وفسادًا. وهذا لأنّ الخطيئة تأتي مع البعد الشخصي لا الطبيعي للوجود الإنساني. ولكن، من خلال هذا البعد الشخصيّ للحياة - الذي تتم مماهاته دومًا بالذات الإلهية (nous) التي تتسامى على الطبيعة وتسمح بالتواصل مع الله- تعمل الحرية وتعطي ثمار التوبة التي تمهّد الطريق أمام تألّه الإنسان.

الإرادة البشرية مقيّدة، كما أكّد كلّ من لوثر والسيكولوجيّة الحديثة. ولكن هذا القيد نسبيّ ومحدود، كما تشدّد الأنتروبولوجيا الأرثوذكسية. التمييز الذي يقيمه مكسيمس المعترف بين الإرادة الطبيعيّة والإرادة

الساقطة مفيد بقدر حفاظه على التوتر بين تقييد الإرادة البشريّة وحريّتها. وهكذا، يمكنه أن يتعاطى بواقعيّة مع تناقضات الحتميّة والإرادة الحرّة فيما يحلّ مشكلة الحرية والمسؤولية. ويحافظ هذا التمييز أيضًا على المبادرة البشرية والقيام بالعمل الصالح (أف ٢، ١٠)، كعنصرين ضروريين للحوار «الإلهي- البشري».

وبالنسبة إلى اللاهوت الأرثوذكسي، هذا يعني أنّ الخلاص يمكن أن يتحقّق فقط بالعمل المتناغم synergy : أي التآزر أو العمل المشترك بيننا وبين الله، الذي يبلغ ذروته في اشتراكنا بحياة الله. لكنّ الأرثوذكسية (إلى جانب عدد من مدارس الإصلاح البروتستانتي) ترفض التمييز السكولاستيكي بين النعمة «الفاعلة» operating والنعمة «المشارِكة» cooperating. فالخلاص والتألّه لا يمكن التعبير عنهما وفق منطق السبب والنتيجة. و«التآزُر» (synergy) يحتمل مفارقة أساسية (غير بيلاجيّة) وهي أنّ المبادرة تتوقف على الله وحده؛ المبادرة تأتي من الله وتتحقّق فقط في حياة الثالوث القدوس. لكن هذا لا يعني أنّ الله يفعل ونحن نتلقّى نتائج الفعل بسلبيّة؛ بل إنّ ردّ الفعل البشري ضروريّ من أجل الحصول على النعمة المخلّصة.

النسك (askesis) أي الجهاد الروحي المنظّم، ينطوي على العمل والتوبة والصلاة وأعمال المحبة. غير أنّ المبادرة تبقى في يد الله ومنه نتلقّى النعمة المقدّسة التي تجعلنا، نحن المخلوقين على صورة الله، «نزداد مجدًا على مجد» (٢ كور ٣، ١٧ وما يليها). فنحن نستجيب إلى انسكاب المحبة والنعمة الإلهيتين الذي لا يوصف، وذلك بمجرد استيعابنا له في وجودنا الشخصي. لكن حتّى فعل «الاستيعاب» هذا لا نستطيع أن نحققه

بمفردنا بل بالروح القدس الذي يسكن في «هياكل قلوبنا» ويعمل فيها.

يجد القديس مكسيمس المعترف أنّ المبادرة البشريّة تتخطّى مجرد الاستجابة الشخصيّة. فهي تشمل أيضًا جانبًا كونيًا؛ ذلك أنّ الشخص البشري هو كون مصغّر، مدعو إلى تخطّي التقسيمات الفرعية التي طرأت على الخليقة بسبب السقوط: أي الفصل بين الوجود المخلوق وغير المخلوق، بين السماوي والأرضي، المدرك والمحسوس، الفردوس والعالم الساقط، حتى التمييز بين الرجل والمرأة (أنظر غل ٣، ٢٨). هذه المهمّة الرهيبة تتحقق من خلال ممارسة فضائل محددة. فالعفّة تتغلّب على التقسيم بين الجنسين، الحب يتخطى تقسيم الكون، وإلى ما هنالك، حتى يمارس الشخص «بالمسيح» مهمّته الكهنوتية أي حتى يقدّم ذاته والخليقة إلى الله. هذه العملية، التي من خلالها تُشفى الانقسامات الأساسية، تؤدّي، في نهاية المطاف، إلى تأليه الإنسان وتجلّي الكون.

هنا أيضًا تعود المبادرة والقدرة الفاعلة في هذه العملية إلى الله وحده. ذلك أنّ الفضائل التي تساعد على شفاء تلك الانقسامات يسكبها الله وحده على شكل طاقات مؤلِّهة، طاقات تتفعّل مرّة تلو الأخرى في حياة الكنيسة من خلال البعد الكونيّ لسر الشكر أو القداس الذي ننعته، وبحق، بالإلهيّ.

عمل الفداء: «الله كائن في المسيح»

«الكلمة صار جسدًا» (يو١، ١٤) هو الإعلان الذي يمثّل العقيدة المحوريّة في الحياة والإيمان الأرثوذكسيّين. فخلال القرنين الثالث

والرابع، تطوّر اللاهوت الثالوثي استنادًا إلى تأمل الكنيسة بشخص يسوع المسيح. ومع أنّ عقيدة الثالوث يجب أن تتقدم على كل عقيدة أخرى، من الناحية المنطقية، إلاّ أنّ مصدر هذه العقيدة وغيرها يبقى اتخاذ اللوغوس أو ابن الله الأزلي الطبيعة البشريّة. وبالتالي، فإن الخريستولوجيا هي محكّ الأرثوذكسية.

تمكّنت الهرطقات الآريوسية، النسطورية والمونوفيزية[١٠] من تشويه الشهادة الكتابيّة لأقنوم الابن وذلك من خلال التشكيك في كمال ناسوته وكمال ألوهته. وقد سعى تحديد المجمع المسكوني الخلقيدوني، عام ٤٥١، إلى تحقيق التوازن إذ اعترف بالتنوّع القائم بين النظرات الخريستولوجية السائدة في العهد الجديد وحاول أن يوفّق بين ذلك التنوّع بخلاصة عبّرت عن الخبرة الكنسية. إذا كان مجمع نيقية الأول (٣٢٥ م.) قد أعلن أنّ الابن والآب هما «من جوهر واحد» (homoousios) فإن مجمع خلقيدونية قد أكّد أنّ الابن، بتجسده، قد اتخذ طبيعتنا البشرية بالكامل وهو في أحشاء البتول، فامتُحن في كل شيء مثلنا ما عدا الخطيئة (عب ٤، ١٥، ٧، ٢٦؛ ١بط ٢، ٢٢؛ ١ يو ٣، ٥). في أقنوم الكلمة الواحد تتحد بشكل تام «طبيعتان» أو «جوهران» (ousiai)، الطبيعة البشرية (أو الجوهر البشري) والطبيعة الإلهية (أو الجوهر الإلهي)، دون «اختلاط ولا تحوّل ولا انقسام ولا انفصال». وبما أنّ الإرادة هي من وظائف الطبيعة (لا الإنسان)، أكّد المجمع المسكوني السادس (مجمع القسطنطينية الثالث المنعقد بين ٦٨٠ و٦٨١) عقيدة المشيئتين، أي وجود مشيئتين لدى أقنوم

(١٠) القائلة بالطبيعة الواحدة. (المترجمة)

الكلمة المتجسد. وبالتالي يكون ناسوت المسيح بمنأىً عن أيّ ميل «مونوفيزيّ» يسعى إلى جعل ألوهة أقنوم الكلمة تبتلع ناسوته.

هذا ويشدد التحديد الخلقيدوني، إلى جانب التوضيحات اللاحقة المصنّفة أنّها أرثوذكسيّة، على أنّ اتحاد الناسوت واللاهوت في الكلمة المتجسد هو اتحاد غير متناسق (asymmetrical)[١١] فالأقنوم أو الشخص الذي يصبح متجسدًا يبقى هو ذاته ابن الله الأزلي والإلهي، بما أن الله وحده -لا الإنسان- هو الذي يستطيع أن يحقّق لنا الخلاص. فالابن الإلهي يتخذ طبيعتنا البشرية ويكون بالتالي «مشاركًا لنا بالجوهر»؛ غير أن أقنومه يبقى أقنوم الكلمة - اللوغوس الإلهيّ الموجود منذ الأزل. قد يبدو هذا التأكيد على الطابع اللامتناسق لوجود المسيح بالجسد أنّه أشبه بطرح مونوفيزي، كما لو أنّ طبيعته الإلهية قد انتقصت من طبيعته البشرية أو أخضعتها لها. إلاّ أن هذا الموقف يحافظ في الواقع على التوازن الذي نص عليه المجمع النيقاوي بتأكيده أن المسيح إله تام وإنسان تام. وعوض أن يؤدي التجسد إلى تقليص ناسوت المسيح أو الحدّ منه، يجدّد الطبيعة البشرية ويعيدها إلى كمالها السابق. فابن الله، الذي لم يزل الكلمة الأزلي، يصبح «آدم الأخير» ويبقى أيضًا آدم النموذجي. وهو أيضًا الشكل النموذجي الإلهي للوجود الإنساني الشخصي، النموذج

(١١) لقد تم التوسع في هذه النقطة بشكل خاص من قبل الأب جون مايندورف في دراسته لتطور الخريستولوجيا ابتداء من القرن الخامس *Christ in Eastern Thought* (Crestwood, NY: St. Vladimir Seminary Press, 1975) ولاسيما في الفصل الرابع. أنظر أيضًا كتابه حول اللاهوت البيزنطي *Byzantine Theology : Historical Trends and Doctrinal Themes* (NY: Fordham University Press, 1974) وبخاصة الفصل ١٢.

الأوّل الذي خُلق عليه آدم والبشرية كلّها، كونه الصورة المنظورة للآب الذي لا يُرى (قول ١، ١٥) «شعاع مجد الآب وصورة جوهره». بالنتيجة، ولأنه من جوهر واحد مع الآب والبشرية، فهو قادر أن يكون وسيط الخلاص وأن يشقّ الطريق أمام التألّه الأقنومي أو الشخصي للمؤمن. وكما يقول كاتب الرسالة إلى العبرانيين: «حقّ عليه أن يكون مشابهًا لإخوته في كلّ شيء (في ما عدا الخطيئة التي تعتبر نقصًا لا صفة إيجابية)، ليكون عظيم كهنة رحيمًا مؤتمنًا عند الله، فيكفّر خطايا الشعب» (عب ٢، ١٧؛ ٤، ١٥؛ انظر أيضًا ١يو ٢، ١-٢).

لقد حذّر الأب جورج فلوروفسكي، العالم البارز في الدراسات الآبائية، مرارًا عدّة، من ولادة جديدة للهرطقات القديمة في عالم اليوم المتميّز بالتعدديّة: الآريوسية الجديدة، النسطورية الجديدة، إلخ. في الواقع، إنّ العديد من التيارات الخريستولوجية هي اليوم أبعد عن النظرة الكتابية والآبائية لشخص يسوع المسيح وعمله مقارنةً بتعاليم الهراطقة القدامى. فنحن نعيش اليوم في عصر يشدّد على ناسوت المسيح إلى درجة أنّ ألوهته باتت تبدو للعديد وكأنها مجرّد أمر مجازيّ. فقد حلّت مكان اللاهوت التجسديّ نظريّاتٌ عدّة تتمسّك بخريستولوجيا التبنّي فقط: أي أنّ يسوع تمّ تبنّيه كابن الله في معموديته (مر ١، ١-١٥)، أو أنّه «جُعل» ابن الله بقيامته من بين الأموات (روم ١، ١-٤). واللاهوتيون، حتى أولئك الذين يتمسكون بإيمان الكنيسة «الجامع»، ينفرون من استخدام اللغة الماورائية للتحدّث عن سرّ «حلول الألوهيّة في المسيح» (أنظر قول ٢، ٩)، مفضّلين على ذلك استخدام اللغة العلائقيّة، كونهم مقتنعين أنّها وحدها تحافظ على تماهي يسوع الكامل بالمخلوقات البشريّة. وأدّت هذه النزعة

الخريستولوجيّة التقليصيّة إلى إقصاء لاهوت التجسد واللاهوت الثالوثي على حد سواء. ولئن صحّ أنّ بعض اللاهوتيين يمدحون اللاّهوت الثالوثيّ ويشددون على أهميّته، غير أنّهم ينكرون في الواقع وجود أيّ علاقة كيانيّة (ontological) بين اللوغوس، كلمة الله الأزلي ويسوع الإنسان الذي من الناصرة؛ فهم يعبّرون، في أفضل الأحوال، عن نزعة ثنائية نسطورية تصنّف يسوع بأنّه «الإنسان» (أي مخلوق بشري ليس إلاّ) الذي أُعلنت كلمة الله من خلال تعاليمه وعظاته.

وإذا كان عمل الفداء مقتصرًا على مسألة قضائيّة تُعلن فيها «تبرير» الخاطئ بمجرد إيمانه بموت المسيح على الصليب «من أجلنا»، فلن تكون هناك أيّة ضرورة للاهوت التجسّد أو اللاهوت الثالوثيّ التقليديّين. إذا كان الخلاص يقوم فقط على «تبريرنا» -أي أن يُعلن برّنا فيما نحن عبيد للخطيئة («أُبرّر مجانًا وأنا واقع في الخطيئة»، جملة لوثر الشهيرة؛ انظر أيضًا روم ٧، ٢٤-٢٥)- فليس ثمة حاجة إلى التأكيد على التماهي الوجوديّ بين ابن الله الأزليّ ويسوع الإنسان. غير أن «الإيمان» في هذه الحالة ليس هو الإيمان بشخص يسوع المسيح بقدر ما هو إيمان بعمل الله الذي يتجلّى من خلاله. والتركيز في هذا العمل الإلهي لا يكون على القيامة بقدر ما يكون على الصلب. غير أنّ عمل الله، مهما كانت طريقة التعبير عنه في أيّ من التقاليد (أو من قبل أي لاهوتيّ على حدة)، يبقى عمل فداء من هذا المنطلق ويمكن وصفه بـ «لاهوت الصلب». في الوقت ذاته، يميل الذين يعبّرون عن رؤية كهذه إلى رفض الخريستولوجيا الأرثوذكسية التي يعتقدون أنها تتبنّى مقاربة غير كتابيّة وماورائيّة بحتة لمسألة عقائديّة من الأفضل أن تتمّ معالجتها من خلال التصنيفات الحياتية لا الكيانيّة. ولكن

لماذا يستمر الأرثوذكس في التشديد على الحاجة إلى مقاربة كيانيّة، لا حياتيّة، لشخص يسوع المسيح وعمله الخلاصيّ؟

الجواب، بإيجاز، يكمن في الحقائق التي تعبر عنها صيغتان آبائيّتان مألوفتان. الأولى هي التأكيد الوارد بأشكال متنوّعة لدى آباء القرون الأولى والذي غالبًا ما يُنسَب إلى القديس أثناسيوس: «الله صار إنسانًا لكي يمكّن الإنسان أن يصير إلهًا (أو إلهيًا)». هذا يعبّر عن القناعة الأرثوذكسيّة الأساسيّة بأنّ دعوتنا الأساسيّة، أو المبرّر النهائيّ لوجودنا، هو أن نصبح، بالنعمة، ما هو عليه الله في وجوده الإلهي. بعبارة أخرى، إنّ غاية الحياة البشرية هي الاشتراك (koinonia, methexis) في حياة الله، أي الاشتراك في «الطاقات» الإلهيّة لا في «جوهر» أو «طبيعة» الله المتسامية التي لا تُدرك.

هذه هي الدعوة الأساسيّة التي وجّهها الله إلى آدم، وهي الدعوة التي يمكن لآدم ولكلّ آدم أن يرفضها بقراره الحرّ، ويتمرّد في وجه الإرر ادة الإلهية. آدم «ساقط». والطبيعة البشرية فاسدة وخاضعة لقوى الخطيئة والموت الشيطانية. وبالتالي، الارتباط بالخطيئة وبالموت يطاول الطبيعة البشرية وليس فقط العلاقة الشخصية أو الأحكام القضائية. فلا بدّ أن تعود الطبيعة الإنسانية الساقطة إلى مجدها السابق، ذلك المجد الذي حصلت عليه لمجرّد أنها صُنعت على صورة خالقها. ولكن هذه الطبيعة الساقطة لا يمكنها أن تخلّص نفسها من قوى الخطيئة والموت، ولا يمكنها أن تعيد الصورة الإلهية إلى بهائها الأصلي بمجهودها الخاص. بعبارة أخرى، وحده الله يستطيع أن يحقق خلاصنا. ومن هنا حاجتنا إلى فادٍ لا يماهي ذاته بالوضع البشري فقط وإنما يتخذ الطبيعة البشرية ويحررها ويمجّدها في ذاته وبانتصاره على قوة الموت المفسِدة.

إذًا الصيغة الآبائية الثانية، التي عبر عنها بشكل خاص القديس غريغوريوس النزينزي، تؤكّد حاجة الخالق إلى اتخاذ الطبيعة البشرية بكلّيّتها لكي يعيدها إلى معناها وكمالها وبهائها الأصلي: «ما لا يُتّخذ لا يشفى بل كلّ ما اتحد بالله يخلص» (الرسالة ١٠١ من *ad Cledonium*).

ثمّة أنواع أخرى من لاهوت الفداء تشدّد على الجانب القضائيّ للتبرير أو على الطابع التكفيريّ لبذل الذات عوضًا عن الآخرين؛ وهذه الأنواع اللاهوتيّة لها مكانها في المنظور الأرثوذكسي. فاللاهوت البيزنطي يقبل المفهوم البولسي (نسبة إلى القديس بولس) للتبرير (dikaiosyne) ولكن من حيث أنّه البرّ (بمعنى الاستقامة) لا «التبرير» (أو التبرئة)، كما يقبل صورًا أخرى من العهد الجديد تتحدث عن القيم التكفيريّة لتضحية المسيح بذاته («حمل الله»، «كفارة» «فدية»، إلخ.). ولكن قد لا نبالغ إن قلنا إنّ الآباء اليونانيين كانوا مهتمّين بـ«الذي» مات على الصليب أكثر من اهتمامهم بـ«لِماذا» كان ذلك النوع من الموت ضروريًا. هذا الموت المبني على التضحية يحقّق لنا الخلاص لأنّه موت ابن الله. مرّة أخرى، نجد أنّ التصنيفات الأونطولوجية (لا القضائية أو التضحويّة) هي السائدة. بالتالي، تعبّر الأرثوذكسية عن فهمها لموت المسيح الخلاصيّ من خلال عقيدة «تألّم الإله» theopaschism. تؤكّد هذه العقيدة، بحسب أقوال القديس كيرللس الإسكندري (ت. ٤٤٤)، أنّ «الكلمة تألّم بالجسد». لأنّ الله، كي يخلّص المخلوقات البشرية، كان عليه أن يتخذ - في أقنوم الابن الإلهي الأزلي - كمال الطبيعة البشرية ثمّ يموت ويقوم في تلك الطبيعة، لكي بمجد صعوده يستطيع أن يمجّدنا نحن أيضًا ويؤهلنا للمشاركة في حياته الإلهية.

«ما لا يُتّخذ لا يخلص». هذا التأكيد لا يتوجه إلى الطبيعة البشرية بشكل مجرّد ذلك أنّ «الطبيعة» لا بد أن «تتأقنم» (أي تتجسّد) في وجود شخصيّ معيّن. وكما يقول القديس ليونديوس البيزنطي (القرن السادس)، المسيح يُشرك الوجود البشري في أقنوميّته فيجعله مشاركًا في أقنومه الإلهي أو في طريقة وجوده. ومع أنّ ابن الله الأزليّ يبقى هو موضوع التجسّد، فإنّه يتبنّى حياة بشرية شخصيّة، بما فيها التعرّض للتجربة وحتميّة الموت. فالذي يموت على الصليب وينزل إلى مملكة الموت ليقيم الموتى معه، ليس إلاّ الإله- الإنسان. وفيما يستبعد الفكر الأرثوذكسي أن يكون الآب هو الذي تألّم (patripassionism) تبقى عقيدة الإله المتألّم (theopaschism) هي أساس كل لاهوت أرثوذكسي يُعنى بقضيّة الفداء.

وإذا كانت الأرثوذكسية، في معرض تفسيرها للطريقة التي يحقق بها المسيح خلاصنا، لا تستخدم نظريات التبرير والارضاء وبذل الذات عوضًا عن الآخر إلاّ في ما ندر، فذلك يعود إلى سببين.

السبب الأوّل هو أنّ هذه المفاهيم تبدو أنّها تعكس الخلاف الكاثوليكي-البروتستانتي حول طريقة زوال إرث الخطيئة الأصليّة: إمّا بالأعمال التي تستحق التقدير أو بنعمة الله المجانيّة التي لا نستحقّها. وكما رأينا، فإنّ هذه المسألة لم تكن قضية مطروحة في تطوّر العقيدة الأرثوذكسية حول الخطيئة (الأصليّة).

أما السبب الثاني والأهمّ، والذي أشرنا إليه سابقًا، فيتمثّل في أنّ أيًا من النظريّات الغربية التقليديّة (التبرير، والتكفير، إلخ.) لا تتحدّث عن التدخل الإلهيّ في الموت الذي به يتحقّق الفداء. وإذا كان عدد من لاهوتيّي الغرب يميل اليوم إلى تقليص ألوهة المسيح (أو، على الأقل، إلى إهمال

الصيغ المجمعيّة المتعلّقة بالخريستولوجيا واللاهوت الثالوثي)، فهذا مردّه، على ما يبدو، إلى كون النظريات الغربيّة حول الفداء والخلاص لا تستوجب وجود تماهٍ كياني بين المسيح والله الآب. بالتالي، إذا أردنا التشديد على أنّ يسوع هو «الإله بالجسد»، وجب علينا الدفاع عن العقيدة الخلقيدونية بوصفها حجر الزاوية في الإيمان المسيحيّ. فإذا كان على الله أن يتخذ الطبيعة البشرية «بغير استحالة»[١٢]، وأن يموت على الصليب وينزل إلى الجحيم ليحطّم قيود الموت بقيامته ويصعد بمجد «بالجسد» (القديس أغناطيوس) فذلك لكي يتمم خلاصنا. ولكن هذا بالتحديد ما تؤكّده الأرثوذكسية ولهذا السبب نجدها تواجه هذه الصعوبة بشأن كل مقاربة تبدو أنها تحدّ الخلاص بالتبرير أو التكفير. وبالنسبة إلى الأرثوذكس، ليس هذا إلاّ بدء المسيرة الأبديّة. فالخلاص بحد ذاته ليس هو غاية الوجود؛ إنه مجرد جانب «سلبي» يحرر من نتائج الخطيئة والموت. فالمعنى الحقيقي لعمل الله بالمسيح لا يمكن إدراكه إلاّ من خلال المسيرة المستمرة التي تقود الإنسان من الخلاص إلى «التألّه بالنعمة»، مرورًا بمرحلة القداسة.

(١٢) «بغير استحالة» atreptos هي من العبارات الأربع التي ترد في التحديد الخلقيدوني: المسيح هو أقنوم واحد في طبيعتين متحدتين «بغير اختلاط، وبغير استحالة، اتحادًا غير منقسم وغير منفصل». واللفظ هذا هو الحال الذي يصف الابن الوحيد الذي «لم يزل» غير مائت (كما تقول الأنتيفونا الثانية من القداس الإلهي التي تؤكد (كما في فيليبي ٢، ٥-١١) أنّ ابن الله الأزلي «تجسد وصلب» ولكن دون أن يتخلّى عن كونه مساويًا للآب في الجوهر.

التألّه

تمهّد مشاركة الله حياةَ البشر الطريق أمام اشتراك الإنسان في حياة الله. فإذا كانت غاية حياتنا أقل من اشتراك كامل في حياة الثالوث -أي إذا كنا مدعوين إلى مجرد علاقة صداقة طيّبة مع الله من خلال التبرير، أو حتى إلى التنعّم الأبدي «بالرؤية البهيجة»- لكان باستطاعة الله، نظريًا، أن يحقق خلاصنا من دون اللجوء إلى تجسد فعلي يتطلب أن يذوق الكلمة الإلهي الأزلي الموت بجسده البشري الذي اتّخذه. وهكذا، فاشتراك الله الكيانيّ والتام في الحياة البشرية ضروري إذا أردنا للبشر أن يختبروا النوعية ذاتها والمستوى ذاته من الاشتراك في الحياة الإلهية.

المعنى الأسمى لصلب المسيح ليس سوى التحرّر: التحرّر من القلق والخطيئة والموت والفساد. لكن خبرتنا تؤكّد لنا أنّ هذه الأمور هي واقع ملموس في الحياة اليومية للإنسان المسيحيّ ولغير المؤمن على السواء. فقوّة الصلب المحرِّرة تكمن في الانتصار النهائي على الخبرات التي تصفها بامتياز الصور الأخروية الموجودة في الفصول الأخيرة من سفر الرؤيا. فبحسب هذه الرؤيا، الله الساكن في وسط شعبه «سيمسح من أعينهم كل دمعة ولن يكون موت من بعد...».

على الرغم من ذلك كله، يحقّق موت ابن الله في التاريخ الإنسانيّ تحولاً محرِّرًا في حياة البشر ضمن سياق هذا التاريخ عينه. فهذه الحرية الوجودية -الحرّية بالروح- تمكّننا من الاستجابة إلى نعمة الله المخلِّصة وطاعته ومحبّته. لذا، تشكّل هذه الحرّية أساسًا لا غنى عنه في مسيرة تقدّسنا وفي إطار الحياة الخُلُقيّة المسيحية ككل.

التقدّس، شأن الخلاص، هو عمليّة مبنيّة على تآزر في العمل بين الله والإنسان. وهنا أيضًا تعود المبادرة إلى الله وحده. فالروح هو الذي ينقل الحقيقة، ويوزّع المواهب، ويملأ قلوبنا من محبّة الآب، كلّ ذلك في جسد المسيح. الروح هو الذي يوضح الإيمان ويهب النعمة ويعلّم الفضائل التي تتّخذ شكل «أعمال المحبة». ولكن من دون تقبّلنا الفاعل، لا يأتي عمل الروح القدس بأي ثمر. إذ لا بد أن تقابل المبادرة الإلهية استجابة من قبلنا، إذا أردنا أن يبلغ فعلُ التقدّس هدفَه.

ولتجنّب أي ذوبان في الألوهة من شأنه أن يؤدي إلى خسارة الشخصية الفردية، يبني اللاهوت الأرثوذكسي تعاليمه حول التأله على موضوعين متكاملين. فيقول أولاً إنّ الإنسانية الحق، وبما فيها الهوية الشخصية الفريدة، تصان بالمسيح وتعود إلى كمالها وبهائها الأصليين. ثانيًا، مع الأخذ بعين الاعتبار التمييز بين الجوهر والطاقات، الذي قال به القديس غريغوريوس النيصصي (القرن الرابع)، يؤكّد التقليد الآبائي اليوناني أنّ التأله يتحقق بالنعمة من خلال قدرة الطاقات الإلهية المقدّسة. لا يمكن أن يكون هناك أي اشتراك في الطبيعة الإلهية إذا كان المقصود بالطبيعة هو «الجوهر» الإلهيّ لا «الوجود» (الذي تتحدث عنه رسالة القديس بطرس الثانية: ٢بط ١، ٤). فهذا الجوهر يبقى متساميًا ولا يمكن أن تدركه الأشكال المخلوقة. بالتالي، «التألّه» لا يعني أن نصير آلهة على الرغم من اللغة الجريئة بعض الشيء التي استخدمها قسم من الآباء الأول، بل يعني أنّه بالمبادرة الإلهيّة، التي يقوم بها الأقانيم الثلاثة، يدخل المخلوق البشري في علاقة مشاركة شخصية في الطاقات أو النعمة الإلهية غير المخلوقة. وهكذا، فإنّ حامل الصورة الإلهية يصبح «بالنعمة» ما هو الله عليه «بالطبيعة».

هل ينبع هذا التعليم من الكتاب المقدس؟ أم هل هو ما أشار إليه «هارناك» بأنّه «هَلْيَنَة مفرطة» للإيمان المسيحي الأول، وبأنه تكيُّف غير سليم مع أنماط الفكر الوثني القديم؟

لقد تحدّث أفلاطون عن تحوّل الحياة البشرية من خلال «التذكر» (والتذكر هنا يعني إعادة تأوين الأمور) الذي ينتج عن حالات معينة من «الشبه» الإلهيّ، وقالت الغنوصية (أو التيار العرفانيّ) إنّ تألّه الإنسان ينتج عن اكتساب العرفان gnosis أو المعرفة الإيزوتيرية[١٢]. أما الفكر العبري فيخلو من هذا النوع من اللغة والأفكار الثنائية التي تكمن في خلفيتها. وهذا مردّه إلى الاهتمام العبري الفطري بالمحافظة على التسامي الإلهي وتجنب أي اختلاط بين الواقع المخلوق والواقع غير المخلوق. من الواضح أن الآباء المسيحيين الأوّلين قد استخدموا في مؤلفاتهم الفعل «ألّهَ» theopoiein واستخدموا لاحقًا الاسم المشتق منه (theosis التألُّه) لوصف غاية الوجود البشري. فهل تبنّوا اللغة والأفكار الآتية من التراث الهليني فقط أم أنهم حاولوا مسحَنَتها؟ هل تعكس لغتهم مفاهيم كتابية أصيلة؟ فلنتساءل إلى أي حد تنسجم مع الشهادة الرسولية عباراتٌ مثل «أن يصبح الإنسان إلهًا» (genetai theos، لدى ثاوفيلوس الأنطاكي في ad Autolycum 2: 27 ؛ باسيليوس الكبير Treatise on the Holy Spirit IX.23, Theon genesthai)، أو حتى تأكيدات القديس أغناطيوس الأنطاكي على أننا «متوشّحين بالله» (theophoroi) ومدعوون إلى أن نكون «مشاركين في الله» (theou metexete, ad Eph. 9: 2; cf Ply. 6:1).

(١٢) السرية الغامضة. (المترجمة)

دون الدخول في تفسير النصوص، يمكننا أن نشير إلى مجموعة متنوعة من مقاطع العهد الجديد يمكن اعتبارها منبع التعليم الآبائي حول التألُّه وتصديقًا عليه.

المقطع التقليدي ليس إلاّ الإصحاح الأوّل من رسالة القديس بطرس الثانية (٢بط ١، ٤) الذي يؤكد أنه من خلال مواعد الله العظمى «تصيرون شركاء الطبيعة الإلهية (genesthe theias koinonoi physeos) في ابتعادكم عمّا في الدنيا من فساد الشهوة». لا تخلو هذه الآية من الصعوبات كونها تؤكّد ما ترفضه الأرثوذكسية بصلابة، أعني به اشتراكنا في طبيعة الله عينها. بالطبع كانت اللغة اللاهوتية غير دقيقة في أواخر القرن الأول وبدايات القرن الثاني، وهذه هي الحقبة التي خُطّت فيها هذه الرسالة. يمكن أن نذكّر أيضًا بأنّ القديس كيرلس الإسكندري استطاع أن يتحدّث عن «طبيعة (physis) واحدة للإله المتجسّد».

ثمة أساس أمتن تقدمه لنا شهادات أخرى عدة في العهد الجديد، بدءًا بالرسول بولس ويوحنا الإنجيلي وانتهاءً بكاتب الرسالة إلى العبرانيين. فتعاليم الرسول بولس حول التبني (غلا ٣، ٢٦، ٤، ٥؛ وانظر أيضًا أع ١٧، ٢٨)، على سبيل المثال، إضافة إلى خاتمة الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس التي يرسل إليهم فيها شركة koinonia الروح القدس[١٤]، تحمل بوضوح معنى المشاركة في الحياة الإلهية. والأكثر دلالة في هذا الصدد لغته التي تعبر عن الحياة في المسيح من خلال تعابير «في المسيح»

(١٤) «ولتكن نعمة ربنا يسوع المسيح ومحبة الله وشركة الروح القدس معكم جميعًا» (٢كور ١٣، ١٣-١٤). (المترجمة)

و«مع المسيح»، وإعلانه «فما أنا أحيا بعد ذلك، بل المسيح يحيا فيَّ» (غلا ٢، ٢٠). يقدّم كلّ من القديسين بولس ويوحنا تفسيرًا مسيحيًا لتقليد المركابا اليهودي الذي يستند إلى مصادر يهودية تتحدث عن نهاية الأزمنة من خلال التحدّث عن معاينة لله تحصل في المجيء الثاني وتجعل الإنسان يتجلّى ويشابه الله، إذ في ذلك الحين نلقى المسيح وذواتنا في مجد حقيقي: «سنصبح عند ظهوره أشباهه (homoi auto) لأننا سنراه كما هو» (١يو ٣، ٢؛ أنظر أيضًا ١ كور ١٣، ١٢؛ ٢ كور ٣، ١٨، فيل ٣، ٢١؛ والمشاهدة الأخرويّة المذكورة في رؤ ٢٢، ٣-٥).

يتجلّى الأساس الأوضح لعقيدة التألُّه في كتابات القديس يوحنا في الإقامة المتبادلة التي يعبّر عنها الفعل menein (أقام، يقيم)، أي سكن. فكما ينزل الروح القدس على المسيح في معموديته و«يستقر عليه» كذلك هذا الروح عينه يقيم في المؤمن (يو ١٤، ١٧؛ ١يو ٣، ٢٤؛ ٤، ١٣). ومفهوم القديس يوحنا حول «الحياة الأبدية»، التي تبدأ في حياتنا الأرضية ولكن اكتمالها يتحقق في آخر الزمان، في «اليوم الآخر» (يو ٥، ٢١-٢٩)، يشهد أيضًا على اشتراك الإنسان الحقيقيّ بالوجود الإلهي.

ثمة مفهوم رئيسي آخر في هذا الصدد وهو «المشاركة» التي يعبر عنها الفعل اليوناني metecho والكلمات المشتقة منه أو عبارة koinonos ginomai. فالقديس بولس يقبل مهمّته الرسولية لكي يستطيع الاشتراك بنعمة البشارة (١كور ٩، ٢٣)، التي يشير إليها أيضًا بأنها «ميراث القديسين في النور... (في) ملكوت ابن محبته (محبة الله)» (قول ١، ١٢-١٤). ويذهب كاتب الرسالة إلى العبرانيين إلى أبعد من ذلك عندما يتحدث عن اشتراكنا في «دعوة سماوية» (٣، ١) تجعلنا «شركاء المسيح»

(٣، ١٤) و«مشاركين في الروح القدس» (٦، ٤). أخيرًا، يؤكّد الرسول بولس مجددًا أنّ الذين يقومون بالمسيح «يلبسون» عدم الفساد، الذي هو ميزة الله نفسه (١كور ١٥، ٥٢-٥٧؛ أيضًا ٢ كور ٤، ١٦؛ ٥، ٨).

يمكننا أن نذكر مقاطع أخرى عديدة تعبّر كلها عن موضوعين أساسيين: تعاليم يسوع حول مشاركة المؤمنين في الملكوت الذي يظهر في شخص يسوع؛ وخبرة الكنيسة الحيّة التي تبلغ فيها فكرة القديس بولس عن «الحياة في المسيح» ذروتها وذلك عبر التجلّي الشخصيّ. حياتنا «في المسيح»، من خلال نعمة المعمودية التي نتجاوب معها بإخلاص ومحبة، هي تذوّق مسبق للاشتراك الآتي في الحياة الإلهية. فالتألّه هو إمكانيّة راهنة للذين يقيمون في المسيح والروح القدس، تمامًا ك «الحياة الأبدية» كما يتحدث عنها الإنجيل الرابع.

قد يشدد المفسرون غير الأرثوذكس، الذين تستبعد تقاليدهم أو آراؤهم الشخصية مفهوم «التألّه»، على إمكانيّة تأويل هذه المقاطع بشكل مختلف عن التفسيرات التي أدرجناها آنفًا. في الواقع، إننا بحاجة إلى نوع من الاستقراء للنتائج من أجل الانتقال من شهادة العهد الجديد إلى التعليم الآبائي حول التألّه، كما أننا بحاجة إلى هذا الاستقراء لكي ننتقل من الصورة الكتابية لله المقيم في النور «الذي لا يُقترب منه» (١طيم ٦، ١٦) إلى التقليد الهدوئي الذي يتبعه رهبان جبل آثوس، والذي يفيد أنّ هذا النور تتم معاينته بأعين الجسد. هذا النوع من الاستقراء يمكن أن يتحقق في نهاية المطاف على قاعدة الخبرة الكنسية حيث نلتقي بكلمة الله الحية ليس فقط من خلال الكتاب المقدس بل في الخدم الليتورجية والنعمة الأسرارية.

إنّ جسد المسيح الذي هو التعبير الأسمى عن اتحاد الطبيعة الإلهية بالطبيعة البشرية، يجعلنا نعي أنّ التألّه هو ثمرة سعي داخلي مستمر يبدأ في الزمن الحاضر ويحقق، من خلال حياة القديسين، كمالَه في ملكوت الله. القوة المحرّكة التي تكمن خلف تلك المسيرة هي اشتهاء الله أو الرغبة الجامحة في «معرفة» الله والاستقرار في شركة سعيدة أبدية معه. تركّز إحدى الصلوات الأرثوذكسية على اشتهاء ابن الله: «لأنك أنت المشتهى بالحقيقة وسرور محبيك الذي لا يوصف، أيها المسيح إلهنا ولك تسبّح كل الخليقة مدى الدهور!»[١٥]. الاشتهاء (eros) الذي يحرّك توجُّه الإنسان نحو التألّه إنّما هو الاشتياق إلى الاشتراك في حياة الثالوث القدوس. هذا الاشتهاء، الذي يفوق غيره قوّةً، يمكّننا من تقبّل طريق الجهاد النسكي الذي يبدأ بالتطهّر ويمرّ بالتقدّس ليصل بنا إلى التجلّي المضيء. بالتالي، فهو بمثابة الدافع الأول للحياة الخُلُقية المسيحية. السلوك الخلقي ليس غاية بحد ذاته؛ مبرّره الحقيقيّ والنهائيّ يتمثّل في المسيرة المضنية والمباركة التي تؤدّي إلى الشركة الأبديّة مع إله المحبّة.

من هنا، فالحياة الخُلُقيّة متجذّرة في «رجاء المجد» الذي يصفه القديس بولس بأنه «المسيح فيكم» (قول ١، ٢٧). الحياة الخلقية هي الحياة التي يتبناها الإنسان كهبة مقدسة ويعيشها بحرية الروح وهي الحياة التي تهدف إلى الاشتراك الأبدي بمجد المسيح: «وحيث يكون الروح الرب تكون الحرية. ونحن جميعًا نعكس صورة مجد الرب بوجوه مكشوفة ... فنتحول إلى تلك الصورة، ونزداد مجدًا على مجد» (٢ كور ٣، ١٧-

(١٥) من أول إفشين في صلاة الشكر التي تتلى بعد تناول القرابين المقدسة.

١٨). من هذا المنطلق، ليس طريق الأخلاقيات المسيحية سوى طريق التألّه -ولا يمكن أن يكون أقل من ذلك.

اتخاذ القرارات الخلقيّة

لقد بحثنا إلى الآن في بعض العناصر الأساسية في اللاّهوت العقائدي الأرثوذكسي الذي يشكّل الخلفية لعملية اتخاذ القرارات الأخلاقية. أما في ما يلي، فسنعالج كيفيّة اتخاذ هذه القرارات في الواقع. ما هي المسيرة التي نصل من خلالها إلى إصدار الأحكام الخلقية؟ كيف نتخذ القرارات التي تحكم على سلوك معين بأنه صالح، صائب، عادل أو ملائم، في ظروف ملموسة ومحددة؟

يعالج التعليم الآبائي الأرثوذكسي مسألة اتخاذ القرارات الخلقية بتشديده على دور الضمير وفضيلة التمييز (diakrisis). فالضمير قدرة فطرية تمكّن الإنسان من اصدار الأحكام الخلقية. يميز اللاهوتيون الأرثوذكس بين الضمير «السابق» والضمير «اللاحق» أو «الناقد» (الذي يصدر أحكامًا). فدور الضمير السابق هو إما الاقناع بالشيء أو الدعوة إلى العدول عنه[١٦]. وكونه ضمير إقناع، فهو يقودنا إلى القيام ببعض الأعمال التي تحكم عليها قدرة التمييز بأنها «جيّدة»، وهي الأعمال التي تتوافق مع مشيئة الله. أما من خلال دوره الداعي إلى العدول، فيقودنا الضمير السابق إلى رفض تلك الأعمال أو السلوكات أو المواقف التي تحكم

(١٦) من أجل الاطلاع على بحث في «الضمير السابق» وعملية اتخاذ القرارات بشكل عام، أنظر: Stanely Harakas, *Towards Transfigured Life* (Minneapolis, MN: Light & Life Publishing, 1983). Ch. 9.

عليها فضيلة التمييز بأنها شريرة، خاطئة، غير عادلة أو غير لائقة، والامتناع عنها. ما يُسمّى «الضمير السابق» هو إذًا القدرة التي تمكّننا من التمييز قبل القيام بعمل خلقي محدّد والتي تساعدنا على توجيه سلوكنا نحو القيام بذلك العمل أو الامتناع عنه. بالمقابل، الضمير اللاحق يلي العمل، ومن خلال ممارسة فضيلة التمييز، يحكم عليه بأنه خيّر أو شرير، صالح أو خاطئ، منسجم مع مشيئة الله أو متعارض معها.

إن الضمير صالح في الأساس، إذ هو القدرة المعطاة لنا من الله من أجل إصدار الأحكام الخلقية قبل القيام بأفعالنا وبعده، وعندما نقول عن شخص إنّ «ضميره سيّئ» فإننا لسنا نصدر حكمًا قيميًا على مَلَكة الضمير بحد ذاتها بل نتحدث عمّا يسمّى الضمير «المذنب» بشكل أدقّ. بهذا، نعني أنّ الضمير الناقد قد حكم على عمل ما بأنّه أساسًا خاطئ أو شرير، وهذا الحكم يولّد نوعًا من الألم والقلق اللذين نسميهما عادة الذنب أو العار.

لا بدّ من الإشارة إلى أن التمييز الشائع بين الذنب والعار لطالما تمّ على النحو التالي: أشعر بالذنب عندما أقترف خطًأ؛ أشعر بالعار عندما أكون أنا الخطأ. هذا يعني أنّ العار شعور مكثّف بالذنب، ينتقل من العمل المقترف إلى ذاتي أنا وإلى حسّي بقيمتي أو أهميتي الشخصيّة. بتعبير آخر، يمكننا القول إننا نشعر بالذنب عندما نخرق بعض القواعد المحددة التي نكون قد قبلناها كخطوط معياريّة موجّهة إلى العمل الموافق. أمّا العار، فهو شعور بالذنب المضخّم الذي يتقبّله الإنسان ويستدخله إلى نفسه بشكل يجعله يحكم على ذاته، عوضًا عن عمله، بالسوء أو الشرّ.

للشعور بالذنب دور إيجابيّ جدًا في الحياة الخلقية المسيحية إذ يساعدنا على معرفة ما إذا كنا مطيعين لمشيئة الله كما تعبّر عنها الوصايا

الإلهيّة. ولكن الشعور بالعار بوسعه أن يكون إيجابيًا وسلبيًا على حد سواء. فإذا اقترفتُ بعض الأعمال التي أعلم أنها تخالف مشيئة الله المعبَّر عنها في الوصايا، وقد فعلت ذلك عمدًا وبملء إرادتي الحرّة، فالعار هو ما أشعر به: عملي ينعكس على شخصيتي ويثير الشك في ولائي كأحد «أبناء الله». ولكنّ العار قد يتأتّى في العديد من الأحيان من انتقال غير سليم لأحكامي القيميّة من العمل الذي نفّذته إلى ذاتي. في هذه الحالة، لا يكون العمل هو السيّئ بحد ذاته، بل أكون أنا من يعتبر أن هذا العمل سيّئ، شرير، ولا قيمة له في نظر الله والآخرين وفي نظري أنا أيضًا.

هذا التمييز يحتل قدرًا من الأهميّة في مجال العناية الرعائية. فآباء الاعتراف غالبًا ما يخفقون في إدراكهم أنّ التائب لا يستطيع الإقرار بالذنب والتخلّي عنه لأنّه قد تحوّل إلى عار. يمكننا أن نتوب عن أعمالنا ومواقفنا الخاطئة. لكننا بحاجة إلى نوع آخر من العلاج لكي نشفى من «الشعور المخطئ بالذنب» أو العار، لاسيما عندما ينتج هذا الشعور عن قبولنا الأحكام السلبية التي أطلقها الآخرون علينا[١٧].

(١٧) بالنسبة إلى مسألة العار وأهميتها كحافز للأعمال الإنسانية، أنظر بوجه خاص John Bradshaw, *Healing the Shame That Binds You* (Deerfield Beach, FL: Health Communications Inc., 1988)

Gershen Kaufman, *Shame: The Power of Caring* (Cambridge, MA: Schenkman Books, Inc., 1985)

وبخاصّة كتابه الأخير: *The Psychology of Shame-Based Syndromes* (2nd ed., NY: Springer Publishing Co., 1996)

هذه مقاربات سيكولوجيّة تقدّم المعلومات القيّمة حول الخجل. غير أنّ خلاصات هذه المؤلّفات يجب أن تعدّل في ضوء الأنتروبولوجيا المسيحية التي تعترف بالقوة الشفائيّة للتوبة والاعتراف والجهاد النسكي المستمرّ.

بالتالي، فالضمير صالح في الأساس كونه يعكس الصورة الإلهية التي خُلقنا عليها. ويمكن اعتباره بمثابة قدرة خاصة بطبيعتنا البشرية التي هي صالحة في جوهرها على الرغم من أنها «ساقطة» وعرضة لتأثير الخطيئة المفسِد. غير أنّ الضمير يكون إمّا متطورًا أو غير متطوّر، أي أنّه يعكس الصورة الإلهيّة بدرجات متفاوتة من الإخلاص والكمال.

لقد برز لفظ «الضمير» بمعناه الخُلُقي في الفلسفة الإغريقية خلال القرن الأوّل قبل المسيح. فاللفظ syneidesis مشتق من فعل يفيد معنى «أن يتمتّع بمعرفة مشتركة» أو «أن يعرف بمعيّة» شخص آخر. وقد أصبح هذا المعنى مرتبطًا بفكرة الشهادة مع شخص ما أو لأجله أو عنه، ولاسيما مع الذت أو عنها. لا يوجد في الفكر العبري أي لفظ مرادف للمفهوم اليوناني حول الضمير ذلك أنّ الفكر العبري لم يكن استبطانيًا ولم يتعمق في الآلية الداخلية التي تمكّن من إطلاق الأحكام، وبخاصة تلك المتعلقة بتصرّفات الإنسان. مع ذلك، تقدّم كتب المزامير والأنبياء شهادة بليغة عن الحس العارم بالذنب والوعي الشديد للخطيئة الذي يتميّز به الشعب العبري.

تظهر أقدم شهادة على المفهوم الرسمي للضمير في الديانة اليهوديّة في عمل من أصل هللينيّ يوناني ألا وهو حكمة سليمان (١٧، ١١): «لأن الخبث ملازم للجبن فهو يقضي على نفسه بشهادته، ولقلق الضمير لا يزال متخيّلاً الضربات». في هذا السياق، يبدو الضمير بمثابة صوت خلقيّ يفضح أمر عصيان الشريعة الموسويّة. فالخبث يدين ذاته بسبب قلق الضمير. ومن اللافت أنّ الضمير يعمل هنا كسابق للعمل وكناقد له بعد القيام به. لا يُعلن الضمير أنّ الخبث جبنٌ أو عمل مُدان فحسب، بل يعمل كرادع ضد القيام بالمزيد من الأعمال الخبيثة.

هذا التأكيد المزدوج عينه نجده في العهد الجديد. فالقديس بولس، في رسالته إلى أهل رومة، وفي معرض حديثه عن ناموس الطبيعة الذي يراعيه الوثنيون يقول: «يدلّون على أن ما تأمر به الشريعة من الأعمال مكتوب في قلوبهم، وتشهد لهم ضمائرهم وأفكارهم، فهي تارة تشكوهم وتارة تدافع عنهم. وسيظهر ذلك كلّه، كما أُعلن في بشارتي، يوم يدين الله بيسوع المسيح ما خفي من أعمال الناس» (روم ٢، ١٥-١٦). هذا المقطع المعروف بصعوبته يفترض أنّ الضمير هو في الواقع قدرة فطرية تسمح حتى للوثنيين بمعرفة الشريعة «الطبيعية» أو مشيئة الله وأنّ تلك القدرة ذاتها تحكم أيضًا على تلك الأعمال والسلوكات التي تتعارض مع الشريعة الإلهيّة. فالوثنيّون، شأن اليهود، يتحملون مسؤولية أفعالهم الخُلُقية لأن سلوكهم هم أيضًا موجّه من قبل القدرة الفطرية المعطاة من الله والتي تساعد على التمييز بين الخير والشر، وبين الصواب والخطأ. ولكن كما يوضح تفكير القديس بولس في الفصل السابع من الرسالة إلى أهل رومة، فإنّ الضمير لا يحدد سلوكنا بشكل تلقائي. وحتى أولئك الذين اعتمدوا وصاروا جزءًا من جسد المسيح، والذين امتلأت حياتهم من نعمة الروح القدس وقوته، يختبرون صراعًا مستمرًا بين الخير والشر والصواب والخطأ، وبين طاعة الله والاستسلام للإرادة الشخصيّة. غير أنّ الضمير يبقى صوتًا داخليًا يقوم بمهمّة التمييز ويحكم على سلوكنا فيرشدنا تدريجيًا إلى اكتساب أكمل للفضائل: أي الصفات الخلقية التي تحملنا على التفكير في أعمالنا ودوافعنا اليومية في ضوء رحمة الله ومحبته.

ثمّة في الفصول ٨، ٩ و١٠ من الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس تعبير أوضح عن ذلك. إذ هنا يتمثّل عمل الضمير بالتمييز بين «الضعفاء»

و«الأقوياء» في ما يتعلّق بتناول لحوم الذبائح التي قدّمت إلى الأوثان. فالضمير يقود الأقوياء إلى السلوك البنّاء الذي يخدم بناء الكنيسة كجماعة. وهو يقوم بذلك عبر إبعاد السلوك عن الأعمال المشينة وعبر إدانة هذه الأعمال في حال تمّ اقترافها.

أخيرًا، يتحدّث القديس بولس عن أحد جوانب الضمير الذي يؤكّد حكمه هذا وشعوره حيال مصير «بني قومه باللحم والدم» (روم ٩، ١ وما يليها). وفي هذا الصدد يؤكّد أنّ ضميره يشهد ويؤكّد له (وللآخرين) أنّ القلق والحزن اللذين يشعر بهما جرّاء رفض اليهود للمسيح هما قلق وحزن حقيقيان وغير مصطنعين. والأمر الأهمّ في هذا المقطع هو أنّ ضمير الرسول يحمل شهادته في الروح القدس، وحقيّة تلك الشهادة متأصّلة في شخص المسيح. وكما قال أحد المفسّرين، فـ «الروح القدس يُحفّز عمل الضمير والمسيح ينيره»[١٨].

يصف الخطاب الخلقيّ الذي ساد في الكنيسة الغربية خلال القرون الوسطى الضمير بأنّه قدرة العقل التي تمكّن الإنسان من إصدار الأحكام الخلقيّة. هذه القدرة هي التي تجعل الإنسان يعترف بواجب قيامه بأعمال تُوصف بأنها خلقيّة أو منسجمة مع المشيئة الإلهيّة. وهذه القدرة تُمارَس في ضوء ما يسمّيه توما الأكويني syneidesis أي «المبادئ الأولى للعمل الخُلُقيّ». هذه المبادئ يجب أن يكتسبها الإنسان من خلال عملية التربية. وعلى الرغم من أنّ الضمير معطى من الله، إلاّ أنّه معرّض للخطأ. إذ

(١٨) W.D. Davies, art. Conscience, *Interpreter's Dictionary of the Bible,* vol. I, (NY: Abingdon, 1962), 675.

يمكن أن يأتي إنسان ما، «عن حسن نيّة»، بأعمال مشينة أخلاقيًا تبدأ باستغلال الأطفال ومعاقبتهم بشدّة، وتنتهي بجريمة «التطهير العرقي». بالتالي، لا بد من تربية الضمير وهذه التربية تُكتسَب إلى حد كبير من خلال الانغماس في التقليد النسكيّ الذي تتبعه الكنيسة: حياة الصلاة، الخدم الأسرارية والليتورجية، دراسة الكتاب المقدس، وما شابه ذلك. وتعتمد تربية الضمير أيضًا على اكتساب الحكمة من المتقدمين في الإيمان والمحبة ومعرفة الله. لكن عصرنا هذا يشهد نقصًا مأسويًا في عدد الشيوخ الروحيين (على غرار الستارتسي[١٩] الروس في القرن التاسع عشر) الذين رفعتهم حياتهم الخاصة وخبراتهم إلى أعلى مراتب سلّم الحكمة، وهذا أمر أساسيّ في سبيل تحقيق كمال الضمير. لكننا نجد لزامًا علينا اليوم الاتكال إلى أقصى حد على تقليد الكنيسة المكتوب: الكتاب المقدس، الليتورجيا، وسير القديسين.

وفي هذا الصدد لدينا الكثير لنتعلّمه من كتابات القديس مكسيمس المعترف الذي يعلن:

لا تعاملوا الضمير بازدراء لأنه ينصحكم دومًا بفعل الأفضل. إنه يبسط أمامكم إرادة الله والملائكة؛ ويحرركم من أدناس القلب الخفيّة؛ وعندما ترحلون عن هذه الحياة يهبكم القربى من الله[٢٠].

(١٩) ستارتسي (startsi) صيغة الجمع للفظ «ستارتس» (starets) الروسي الذي يعني «الشيخ الروحي». (حاشية للمعرّبة)

(٢٠) *Philokalia,* vol. II, ed. By G. E. H. Palmer, Philip Sherrad and Kallistos Ware (London: Faber and Faber, 1981), 96, n. 80

يصف القديس مكسيمس الضمير بأنّه صديق حميم ينصحنا «بفعل الأفضل»، يكشف لنا مشيئة الله ويحمينا ويحررنا من التأثير المفسِد الذي يأتينا من تفكيرنا الخاص ومن أحاسيسنا أو «أهوائنا» الخاصة. ولكن بشكل لافت أكثر، يصف مكسيمس الضمير بأنه محامٍ يدافع عنا ويبرّئنا أمام القضاء الإلهي. في الوقت نفسه، يرسي الضمير أساس شركتنا الأبدية مع الله بقدر ما يقودنا إلى أن نصبح «كاملين» كما أن أبانا السماوي كامل.

وفي موضع آخر يتحدث مكسيمس عن تربية ضميرنا كما تتم من خلال اقتناء الفضائل:

من ينجح في بلوغ الفضائل ويغتنِ من المعرفة الروحية يرَ الأمور بوضوح على حقيقتها؛ وبالتالي فهو يعمل ويتكلّم حيال جميع الأمور بطريقة مناسبة ولا يضلّ. فإذا استخدمنا الأشياء بطريقة جيدة نصبح جيدين وإذا استخدمناها بطريقة سيئة نصبح سيئين[٢١].

هذا التقويم الشديد التفاؤل للفضائل في حياة الإنسان يستند بوضوح إلى خبرة القديس مكسيمس الشخصية. فهو ينسجم بالكلية مع القناعة المسيحية الراسخة بأن الضمير يمكن تربيته فيصبح الإنسان «صالحًا» بقيامه بالأعمال الصالحة على وجه التحديد. فالفضيلة تُكتسَب عبر ممارسة الأعمال الفاضلة. وعلى الرغم من أنّ الضمير صالح في الأساس، ومن أنّه قد يقود بعفوية ولا محال إلى القيام بالأعمال الصالحة

(٢١) *ibid.*, 63, n. 92.

في عالم صالح، غير أنّ عمليّة اكتساب هذا الضمير الصالح لا بد أن تكون عملية تدريجيّة في هذا العالم الساقط.

إنّ ما تقدّم يفضي بنا إلى التساؤل عن كيفية إجراء التمييز الذي يؤدّي إلى القيام بالأعمال الصالحة. يذكر الأب ستانلي هاراكاس، في نقاشه لهذه المسألة، عناصر عدّة تدخل في عملية اتخاذ القرارات الخلقيّة(٢٢). فهو يشدّد على المصادر الهامة التي تقدّمها الكنيسة: الكتاب المقدس والقوانين وسلطة التعليم الهرميّة، والليتورجيا، التي تشكّل «القوانين» أو «القواعد» التي تساعد على إعلان مشيئة الله وتؤثر في طريقة استجابتنا لتلك المشيئة. قد تبدو لغة علم الأخلاق جافة في نظر الكثيرين في أيامنا هذه التي تنتشر فيها النزعة الأنانيّة الحادّة والنسبيّة التي تخدم المصالح الذاتيّة والسعي المسعور إلى الاكتفاء الآنيّ. على الرغم من ذلك، يبقى رأيه على جانب من الأهمية. فالمجتمع الأميركي خال من أي شعور وجدانيّ أرثوذكسي. ذلك أنّ نماذجه السلوكية أكثر تأثرًا بالقوى الاقتصادية منها بالقناعة الدينيّة. وقد ارتقت النزعة الاستهلاكيّة والمنافسة، اللتان يصنفهما التقليد الكتابي والآبائي على أنها عيوب، إلى مستوى الفضيلة في الحضارة الغربية الحديثة(٢٣). نتيجة ذلك،

(٢٢) *Toward Transfigured Life*, ch. 9

(٢٣) إلى جانب المقاطع العديدة في الكتاب المقدس التي تدعو إلى التحلّي بمسلكيّة الوكيل تجاه خيرات العالم والاعتراف بأن كل شيء يأتي من الله وعلينا إعادته إليه مجددًا، تشدد عظات القديس يوحنا الذهبي الفم على مسؤولية المسيحيّ في العيش بأقل عدد ممكن من المتاع المادية والاشتراك مع الفقير بكل ما فاض عنا. أنظر بشكل خاص مجموعة أعمال القديس يوحنا الذهبي الفم حول الغنى والفقر *St. John Chrysostom On Wealth and Poverty*, (New York: St. Vladimir s Seminary Press, 1984).

غالبًا ما يجد المسيحيون أنفسهم تائهين غير قادرين على التمييز بين القيم الأصيلة التي تترجم مشيئة الله وتلك التي تأتي كنتيجة للعرف الاجتماعي أو للاصطلاح («ألسنا بحاجة إلى سيارة جديدة؟»؛ «ألا يجب أن ننزع آلة الإنعاش عن العمّة هارييت الطاعنة في السن؟»؛ «أليس من الأفضل أن يتربّى الولد في حضن ثنائي مثلي الجنس عوض أن يعيش في الميتم؟»). لا يمكن صياغة أجوبة ملائمة ردًا على هذه الأسئلة إلاّ إذا كان تفكيرنا متجذرًا في «فكر الكنيسة»، أي في التقليد الحيّ الذي يقدّم خطوطًا موجّهة للسلوك المسيحي.

لكن، كما يقول الأب هاراكاس، يمكن أن تتعارض «القواعد» بعضها مع بعض وقد لا تكون الخطوط العريضة التقليدية مناسِبة من أجل مساعدتنا على اتخاذ قرار محدّد، لاسيّما في الأوضاع الدقيقة التي يتناولها مجال أخلاقيات علم الحياة. غير أننا بحاجة إلى معايير أخرى؛ لذلك، يأخذ الأب هاراكاس بعين الاعتبار أيضًا عواقب أعمالنا (الحسنة أو السيئة) إلى جانب نوايانا، ودوافعنا ووسائلنا. ومع اعترافه بخطر التوجّه الأخلاقيّ «الظرفي»[٢٤]، يجد أنّه لا بد من النظر إلى الحالة التي يتوجّب فيها اتّخاذ بعض القرارات. وسيكون لنا لاحقًا مجال للتشديد على مدى أهمّية هذا الأمر عندما نحاول أن نترجم المبادئ الأخلاقية المجردة إلى أجوبة محدّدة تساعد الإنسان في لحظات دقيقة جدًا من حياته العمليّة. غير أنّ هذا لا يعني أننا نُحلّ النسبيّة محلّ المبدأ، بل يعني

(٢٤) Contextual ethic أي التوجه الأخلاقي الذي تتغيّر مبادئه بحسب تغيّر السياق. (حاشية للمترجمة)

الاعتراف بأنّ تطبيق القيم الأخلاقية يجب أن يتمّ من خلال إيلاء الأهمية التامّة للسياق المحدّد أو الحالة الراهنة. فعلى سبيل المثال، ربما يكون إبقاء شخص مراهق نجا من حادث سير في العناية الفائقة وإعطاؤه العلاجات اللازمة للمحافظة على حياته أمرًا ضروريًا من الناحية الأخلاقية، ولكن لا يمكن قول الشيء عينه بالنسبة إلى طفل ولد بدون دماغ.

لكن، مع أنّه يجب النظر في السياق أو الحالة المحددة قبل اتخاذ أي قرار خلقيّ، فهذا لا يعني أننا ندخل في مسألة «أخلاقيات الحالة» التي عمّمها «جوزف فلتشر» منذ بضعة عقود، والتي ما زالت تؤثّر في جزء كبير من التفكير الخلقيّ اليوم. ففي «أخلاقيات الحالة»، تقدّم الحالة بحد ذاتها معايير الأحكام الخلقيّة. أما الأمور المطلقة فلا وجود لها. وهذه الأخلاقيات، في شكلها المتطرّف، محض نسبيّة تقوم على اتخاذ القرارات وفق معايير ذاتيّة تأخذ بعين الاعتبار مثلاً «نوعيّة» الحياة. سنعود لاحقًا إلى العلاقة بين الأحكام المتعلقة بـ«نوعية الحياة» وتلك المتعلقة بـ«قدسية الحياة»، وهي مسألة قد أثرناها باقتضاب في مقدّمة الكتاب. أما الآن، فنكتفي بالقول إنّ الأخلاقيات المطلقة الواردة في التقليد الشريف يمكن وينبغي أن تُترجَم وتُطبّق بطرق تتناسب مع كلّ حالة على حدة. فبالإضافة إلى عناصر التقليد المذكورة أعلاه، هل توجد في الحياة المسيحية مصادر أخرى من شأنها أن تساعدنا على اتخاذ القرارات الحاسمة لنا وللآخرين الذين هم في عهدتنا؟

في الواقع، إننا نصدر أحكامًا خُلُقية ونتصرّف على أساسها تقريبًا في كل يوم من أيام حياتنا. فالأسئلة على غرار «هل ألتهم كلّ ما في البرّاد؟» أو

«هل أبلّغ الشرطة عن الطلقات النارية التي سمعتها لتوي آتية من الباب المجاور؟» هي أسئلة خُلُقية على الرغم من أنها متفاوتة الأهمية. هذان السؤالان لا يتعلقان بسلوكي أنا فقط بل بنتائج هذا السلوك التي تؤثر في استقامة وضعي ووضع الآخرين الروحي. في معظم الأحوال، تقودني لحظة تفكير سريعة - أو ردّ فعل فطري - إلى التصرف بحسب ما أشعر أنّه الأفضل أو الأكثر ملاءمة. وعندما ينشأ في نزاع بين ما أريد وما أعلم أنّه يوافق مشيئة الرب، يحين دور ضميري «السابق» للتدخّل. فاختياري بين الطرحين الأول و الثاني يبقى مرتبطًا بالمجال الذي أفسحتُه أمام تعاليم الكنيسة لكي تؤثّر في ردود فعلي الخلقية. مجددًا، نرى أن هذه العملية عملية ذهنية واضحة وحاسمة. فإما أن أطيع ما يمليه عليّ ضميري أو لا أفعل ذلك فأقع، عن سابق معرفة وتصميم، في الخطيئة أو عصيان الوصايا الإلهية.

غير أنّ العديد من القضايا الأخلاقية - الأحيائية التي نتطرق إليها إما لا تقبل حلاً محددًا ينطبق على جميع الحالات، وإما أنها لم تحظَ بالاهتمام الكافي من قبل اللاهوتيين وغيرهم من أصحاب القرار في الكنيسة، لكي تقدم لنا الأجوبة الواضحة والنهائية التي نبحث عنها. حتى محاولاتنا الصادقة لتحليل قضية ما في ضوء قوانين الكنيسة وفي ضوء دوافع أفعالنا والوسائل التي ننفذ بها هذه الأفعال وعواقبها المحتملة، غالبًا ما تولّد لدينا شعورًا بالإحباط الشديد. فربما كان علينا اتخاذ قرار أساسيّ جدًا يتعلّق بالحياة أو الموت؛ لكننا نجد أنفسنا نفتقر إلى مصادر تساعدنا على اتخاذ قرار «حَسَن الوَقع» أو يتطابق بوضوح مع ما نعرف أنّه مشيئة الله. غير أنّ مشيئة الله غالبًا ما تكون غير واضحة كما أنّ التجربة يمكن أن تؤدي بنا إلى الاستسلام يأسًا.

قد يقول لاهوتيو الأخلاق الأرثوذكسيون (بمن فيهم الأب هاراكاس) إنّ عمليّة التفكير التي تكمن وراء هذا الإحباط لا تؤدّي إلاّ إلى طريق مسدود. فسواء كانت القرارات التي نتخذها متعلّقة بقضايا الحياة اليومية البسيطة، أم بقضايا أهمّ كالحياة والموت حيث لا وقت للتفكير وطلب نصيحة الآخرين، فهذه القرارات لا يمكن أن تكون متوافقة مع القصد الإلهي إلاّ إذا كانت قرارات كنسيّة أساسًا ومتّخذة على قاعدة ضمير متوافق مع فكر الكنيسة.

هذا يعني أيضًا أنّ القرارات الحاسمة التي قد نضطر إلى اصدارها تُتخذ في الواقع داخل الجماعة الكنسية. هذه هي شركة الأحياء والأموات، شركة «قديسي» جميع العصور، الساكنين معنا في جسد المسيح الكونيّ. فمن جهة أولى، نتوجّه إليهم للأخذ بمشورتهم إن من خلال الحوار الشخصي أو من خلال الكتابات التي خلّفوها لنا. (كم من الأشخاص قد اكتسبوا في أيامنا هذه استنارة حيّة ومباركة من مذكرات أشخاص أمثال نقولا موتوفيلوف أو الأب ألكسندر إلتشانينوف أو القديس سلوان الأثوسي!) ومن جهة ثانية، نطلب صلاة القديسين من أجلنا وشفاعتهم بنا لكي نكون مرشَدين بشكل جيّد في تفكيرنا الخلقيّ. فنحن نسأل أن ترشدنا نعمة الروح القدس الملهِمة وقوّته، إلى القيام بأعمال توافق مشيئة الله لأجل أنفسنا ومن أجل جميع المعنيين بالأمر.

ما أردنا قوله هو أننا لا نتخذ القرارات الخلقية وحدنا. فأحكامنا الخلقية والأعمال الناتجة عنها تحدث دائمًا داخل جسد الكنيسة الحيّ. ذلك أننا نصبح، من خلال معموديتنا، جسدًا واحدًا ونصير «أعضاء بعضنا لبعض» (روم ١٢، ٥) والقرارات التي أتخذها تؤثر في الجسد ككل

تمامًا كما أنّ خطيئتي الشخصية تؤثر في الجماعة الكنسية ككل وفي عائلتي ومجموعة أصدقائي. وهكذا، تؤثر قراراتي الخلقية وعواقبها، الخيرة منها والشريرة، في «جماعة القديسين» بأسرها. الجانب الإيجابي، أو الوعد الرائع الذي تقدمه تلك الحقيقة، هو أنه بإمكاني الاتكال على الجسد ككل لمساندتي وتوجيهي في اتخاذ القرارات الحاسمة من خلال محبة أعضاء الجسد لي واهتمامهم بي وتدخلهم الشخصي (حين يكون الأمر ملائمًا) إلى جانبي، والأهم من ذلك كلّه: من خلال صلواتهم.

من الناحية العملية، هذا يعني أنّنا جميعنا، من إكليروس وعلمانيين، بحاجة إلى تكوين «أنظمة دعم» شخصية أي خبراء متخصصين، وأصدقاء حميمين، يمكنهم تقديم المشورة والنصح لنا عندما يكون علينا أن نتخذ القرارات الدقيقة. هذا يعني أيضًا أنه علينا، ككنيسة، أن نعترف بمسؤوليتنا تجاه بعضنا البعض ونقبلها، وأن نقدم المساعدة والإرشاد والفعل عندما تدعو الحاجة. وعندما تغرقنا مواجهة الموت أو الأمراض المزمنة المستعصية في الإحباط واليأس، أو عندما تتجه إحدى عائلات الرعية إلى الطلاق، فإننا غالبًا ما نتجاهل المشكلة فقط من أجل تلافي الإحراج أو بداعي الخوف. «لا نريد أن نتدخل». هذا هو موقفنا، موقف الدفاع عن النفس الذي، إذا ترجمناه في سياق حياة الرعية، يجعلنا نرتد إلى الخلف في شوارع المدن الكبرى عندما نرى أحدهم ممددًا في أحد المداخل أو في الأزقّة الضيقة. إننا ببساطة، لا نريد التورط... لا داعي إلى العجب إذًا من أنّ لاهوتيي الأخلاق الأرثوذكسيين قد شعروا بالحاجة إلى تطوير أخلاقية معينة مبنية على ضرورة بذل الذات وعلى الحب المضحّي.

في التحليل الختاميّ، هناك سبب أساسي يجعل المسيحيين يقبلون السلوك في طريق الحياة الخُلُقية الضيق. فإذا اخترنا الحب الذي يقتضي منا بذل الذات عوضًا عن المتعة، والله عوضًا عن مامون[٢٥]، فهذا لأننا مقتنعون أساسًا - انطلاقًا من خبرتنا الخاصة ومن شهادة الآخرين - بأنّ الله نفسه هو الحب: فهو صانعُ حياتِنا وغايتُها، وهو وحده يمنح حياتنا المعنى والهدف والقيمة. بالتالي، إن الله حاضر في كل أزمة نواجهها وفي كل خيار نتخذه. وهذه الأزمات والقرارات جزء لا يمكن تفاديه من حياتنا اليومية طالما أنّ رفض اتخاذ القرارات ورفض العمل هما بدورهما قراران خُلُقيان. وعندما يحدث، كما هو شائع، أن نعجز عن تمييز مشيئة الله في ظروف محددة، علينا أن نتذكر أن الشيطان - المجرِّب- يعمل بشكل أكثر فاعليّة عندما نكون مشوّشي الأذهان ومحبَطين ويائسين. عندما نجد أنفسنا مضطرين إلى اتخاذ قرار له عواقب جدّيّة، ولكن تنقصنا الدلائل التي تساعدنا على تمييز مشيئة الله، علينا أن نتنحّى جانبًا ونذكّر أنفسنا بما يجري. إننا بحاجة إلى استعادة ذلك الحدس الذي يتميز به كبار نساك الكنيسة والذي يعلّمنا أنّ هذه اللحظات العصيبة إنما هي ساحات معارك للروح حيث أهمّ قرار يمكننا اتخاذه بشأنها هو أن نودع أنفسنا والذين في عهدتنا بين يدي الله الرحيمتين.

هذا كلّه يقودنا إلى خلاصة متناقضة ولكن لا مفر منها وهي أنه في نهاية الأمر، لا يهمّ إذا كنّا قد تأكدنا بشكل نهائي من أنّ قرارًا خلقيًا

(٢٥) مامون هو اللفظ الذي يستخدمه يسوع في الإنجيل ليدلّ على المال وهو ترجمة لفظية لـ Mammon الكلمة التي تصف المال كسلطان يستعبد العالم (الكتاب المقدس: العهد الجديد (١٩٨٩)، ص ٥٤، حاشية ٢٠ و ص ٢٤٩ حاشية ١٣). (المترجمة)

معينًا يوافق مشيئة الله ويمثل «الخيار الصحيح». ما يهمّ هو أن نرفض، في معرض تفكيرنا الخلقي الذي نقوم به عندما يتعلق الأمر بالمرضى المشرفين على الموت (ومنه ما يتعلق بالعناية الصحيحة بوالد مصاب بمرض مستعص ومشرف على الموت، أو بالتعاطي مع السلوك الهدّام الذي ينتهجه أحد المدمنين)، التجربة المغرية التي تجعلنا نمسك نحن بزمام الأمور، وأن نودع بالمقابل «ذواتنا وبعضنا بعضًا وكل حياتنا المسيحَ الإله». هذا لا يعني إنكار حريتنا أو التخلّي عن مسؤوليتنا بل يعني تقديم ما لله لله، وبخاصة حياتنا كلّها مع دوافعنا ورغباتنا وخياراتنا وأعمالنا. وعلينا القيام بذلك بكل اقتناع بأنه، كلما جعلنا الحب الذي لا يعرف الهوى يسود تصرفنا، بوسع الله أن يُخرج لنا من أخطائنا وأحكامنا الضعيفة كلّ ما يعوزنا في سبيل تتميم إرادته. تؤمن الكنيسة أنّ مشيئة الله تسود كل الأشياء. وجوهر الحياة الخلقية المسيحية يقوم تاليًا على تسليم مشيئتنا الشخصية إلى مشيئة الله، مع رفع الصلاة الحارة بأن تكون مشيئته هو («لتكن مشيئتك»).

هذا التسليم التام ضروري سواء كنّا واثقين أم لا من أننا نشترك في «فكر الكنيسة» ومن أن قراراتنا وأفعالنا منسجمة مع هذا الفكر. فهذا يقتضي فعل إيمان عميق ودرجة عالية من التواضع الذي يجعل الإنسان يعترف بأن له حدودًا في اتخاذ القرارات الخلقية فيسلّم عملية اتخاذ القرارات إلى الأيدي المناسبة. ويقتضي منّا هذا التسليم التحلي بالتواضع والثقة على السواء لكي نتوجه إلى الآخر ونرجوه أن يرافقنا في هذه المسيرة بمحبته وعمله. ولكن هذا هو المطلوب منا نحن أعضاء الجسد الواحد و«أعضاء بعضنا بعضًا». القرار الأول والأخير الذي علينا اتخاذه

هو بالتالي قرار إخضاع تفكيرنا الخلقي للذي هو رأس هذا الجسد، مع الاهتمام التالي الوحيد: مهما كان العمل الذي قمنا به في حالة محددة فإن هدفه هو مجد الله وخلاص نفس الذين في عهدتنا.

سينصبّ اهتمامنا في الفصول اللاحقة على قضايا خلقية محددة نشأ العديد منها في ظل يقظة التطورات الحديثة الذي شهدها حقل التقانات الطبية-الأحيائية. ولكي نرسي أسس تفكيرنا حول أخلاقية التقانات المساعِدة على الإنجاب بالإضافة إلى مسألة الإجهاض، فإننا نبدأ بنظرة إلى طبيعة وظيفة الإنسان الجنسية ومعناها. وهمّنا هو أن نقدم رؤية جنسيّة تكون مخلصة لتعليم الكتاب المقدس والآباء، مشددين بوجه خاص على جانب ليس مهملاً فحسب، بل هو مرفوض صراحةً من قبل المواقف السائدة، وهو أنّ الإطار الصحيح والوحيد للممارسة الجنسيّة هو رباط الزواج المقدس.

سيقودنا هذا بدوره إلى الدخول في نقاش حول «بداية الحياة البشرية». وبناء على القرارات التي نتخذها بصدد هذه المسألة يتكوّن موقفنا من بعض التقانات والوسائل ومنها التلقيح في بيئة مصطنعة وهندسة الصفات الوراثية لدى الإنسان. غير أنّ مسألة بداية الحياة البشرية تتعلق أيضًا بقضية المعنى الأساسي للوجود الشخصي وبقضيتي الألم والموت. بالتالي، ستؤثر الطريقة التي نجيب بها على السؤال «متى تبدأ الحياة البشرية؟» في موقفنا من قضايا نهاية الحياة كالتعاطي مع الألم، ومحاولات تحسين حالة المرضى وبشكل عام العناية بالمرضى المشرفين على الموت.

٢- الجنسانيّة، الزواج ومسؤولية العهد

«الزوجان جسد واحد
كما أنّ المسيح والآب واحد».

«فلننظّم حياتنا العائليّة
طالبين الأمور التي ترضي الرب
كي نستحق أن نكون مسؤولين عن الكنيسة
لأن العائلة كنيسة صغيرة.
وبالتالي يمكننا أن نتخطّى الآخرين بالفضيلة
إن نحن أصبحنا أزواجًا وزوجات صالحين».

«كلّما أعطيت زوجتك نصيحة،
عليك أن تستهلّ كلامك بالتعبير
عن مدى حبّك لها».

القديس يوحنا الذهبي الفم

إنّ الطريقة التي نقوّم بها الجدوى الأخلاقيّة من الإجهاض، والإنجاب الذي يتم عبر الوسائل الصناعية والتلاعب بالجينات البشرية ترتبط بتقويمنا لمكانة الجنس وهدفه في إطار الخبرة الإنسانية. هل الهدف الأول من العلاقة الجنسية هو الإنجاب أم المتعة أم هو شيء أساسيّ وأعمق؟ هل رغبة الرجل والمرأة بالإنجاب هي رغبة منحهما إياها الله أم هي مجرد تعبير عن غريزة متطوّرة تدفعنا إلى الحفاظ على إرثنا الجينيّ من خلال إنجاب أولاد يحملون حمضنا النووي المنقوص الأكسجين (DNA)؟ الطريقة التي نجيب بها على هذه الأسئلة تحدد ما إذا كان الإجهاض «بناء على الطلب» أمرًا مناسبًا لنا وإلى أي حد يمكننا اللجوء إلى التقانات المساعدة على الإنجاب.

الثورة الجنسية

لقد تغيّر إدراكنا لمكانة الجنس وهدفه بشكل جذري مؤخرًا إلى حد أنه من المفيد البدء بالتحدث قليلاً عن الجو الجنسي السائد في المجتمع الأميركي على عتبة هذه الألفيّة[1]. لم يعد الاختبار الجنسي في صفوف المراهقين أمرًا جديدًا كما أنّ عدد المراهقين «الناشطين جنسيًا» زاد بشكل كبير في العقود الثلاثة الأخيرة. والشذوذ الجنسيّ الذي كان في السابق موضوعًا محرّمًا يثير ردود فعل تتراوح بين السخرية والاشمئزاز، أصبح اليوم موضوع نقاش علني في وسائل الإعلام والتربية الجنسية التي تقدمها المدارس. وبسبب انتشار مرض السيدا، والضغوط الهادفة إلى

(١) تجدر الإشارة إلى أنّ هذا الكتاب بطبعته الإنكليزية صدر سنة ١٩٩٧. (المترجمة)

تثبيت مبادئ «الافتخار بالجنسانية المثلية» (gay pride) و«حقوق المثليي الجنس» (gay rights) الملازمة لها، يتم القيام بدراسة علمية مخصصة للبحث في أصول الشذوذ الجنسي، وتحديد العلاقة بين «الطبيعة» و«التربية» في ظاهرة الجنسانية المثلية بحد ذاتها: فهل هذه الظاهرة وليدة التكيّف مع الظروف، هل هي قابلة للتعديل، أم أنّ التوجّه الجنسي موجود في محمولنا الوراثيّ (أي جيناتنا) وهو بالتالي غير قابل للتعديل؟ في جميع الأحوال، لقد «خرج» الشذوذ الجنسي اليوم «من الصندوق المقفل» وثمة كهنة ولاهوتيون يدافعون عنه كونه معطى من الله ومرادًا من قبَله وبالتالي يجب أن نؤمّن له الحماية والحقوق والامتيازات الشرعية.

يجد العديد من الناس، ومن بينهم العديد من المسيحيين، أنه لا بد من الترحيب بهذا التحول الكامل في نظرة بلادنا[٢] إلى الجنس. فهم يعتبرون أنّ التحرر الجنسي هو بمثابة بند حيوي على جدول أعمالنا الثقافي، شأن حركات الحقوق المدنية التي شهدناها في ستينيات القرن العشرين. فكما أن الكنائس في ذلك العهد نظمت التظاهرات التي انضوى في صفوفها أشخاص متعددو الأعراق، تؤدي بعض الكنائس اليوم دورًا كبيرًا في حركة التحرر الجنسي عن طريق إعداد أوراق تعبر عن مواقفها أو من خلال تصريحات رسمية تصف العلاقات الجنسية خارج الزواج (ولاسيما تلك التي تتم قبل الزواج)، والجنسانية المثلية بأنها أمور طبيعية لا بل محبَّذة. غير أنّ العديد من هذه المبادرات التي يقوم بها قادة الكنيسة البروتستانتية لا يعبر إلاّ عن رأي الأقلية. وهذا الأمر يتضح جليًا

(٢) أي الولايات المتحدة الأميركية. (المترجمة)

من خلال العداء العام الذي لاقته تصريحات اللوثريين والمشيخيّين من البروتستانت حول الجنس، والتي تمّ سحبها بفعل قوّة النقد الذي تعرضت إليه[٢].

كيف ينظر معظم الأرثوذكس إلى هذا التطور برمته؟ من الواضح أن نظرتهم لا يشوبها أدنى شك. ولكي أعبّر بشكل أفضل عن هذه المسألة، أورد ما يلي علمًا أنّ من الممكن اعتباره بمثابة نظرة أرثوذكسية نموذجية.

منذ بداية السبعينيات، أعلنت الولايات المتحدة أنها مجتمع «متحرّر جنسيًا». فقد ولّى العصر الفيكتوريّ بقيوده الصارمة التي يجد العديد من الناس أنّها أنتجت القمع الجنسيّ والتمييز الجنسي الذكوريّ الطابع تجاه النساء. لكن الأمور تغيرت بسلاسة وغالبًا ما كان هذا التغيير نحو الأفضل. فصارت النساء يلاقين معاملة أفضل في أماكن العمل وأصبح الاستغلال الجنسي أمرًا ممنوعًا يعاقب عليه القانون، وصارت الزوجات يشعرن بأنهنّ غير مضطرات إلى الاستمرار في علاقة زوجية غير ناجحة. ولكن، مع مرور الوقت، أوضحت الخبرة الرعائية والمقالات الصحافيّة أن الثورة الجنسية قد أدخلت إلى أميركا التشوش والتفلّت أكثر من الحرية.

(٢) إنّ الشخصية التي كان لها الأثر الأكبر في إعادة النظر في الأخلاقية المسيحية التقليدية حول الجنس هو الأسقف جون شلبي سبونغ John Shelby Spong من الكنيسة الأسقفية وهو صاحب كتاب *Living in Sin? A Bishop Rethinks Human Sexuality* (San Francisco, CA: Harper and Row, 1988) فتحليله الطلاق والعلاقات الجنسية المثلية والجنس خارج الزواج أثار بشكل عام رد فعل ناقد ولاسيما لطريقة تفسيره الكتاب المقدس بشكل يدعم وجهة نظره. ومن أجل الاطلاع على مقاربة أكثر تقليدية (أي كتابية وآبائية) لهذا الموضوع، أنظر المقالات حول الزواج المسيحي التي كتبها رونالد باغنال، روبرت جنسن ومجموعة من المؤلفين في *Lutheran Forum* (winter 1997).

وبمجرد أن حصل التلفاز على استقلاليته ولاحظ المصنّعون إلى أيّ حد يستطيع موضوع الجنس أن يكون أداة قوية في بيع المنتجات، فُتحت الطريق أمام إعادة التثقيف الاجتماعي حول القيم الجنسيّة، وأدّى ذلك إلى إعادة توزيع الأدوار الجنسية التقليدية. ومن أهمّ ما نتج عن ذلك انهيار المحرّمات القديمة العهد المتعلقة بالتصوير الإباحيّ وممارسة الجنس خارج الزواج وإنجاب الأولاد غير الشرعيين. فقد انتقلنا من الطابع العفوي والغزل اللعوب الذي تميزت به العلاقات بين الرجل والمرأة في النصف الأول من هذا القرن (أي القرن العشرين)، إلى الإباحيّة عبر الإنترنت، والنضال من أجل «التحرّر في إظهار الميول الجنسية»، والانتشار الواسع لحالات الحمل في سنّ المراهقة.

إذا قمنا بنظرة تقويميّة للأمور لوجدنا أنّ هذه «الثورة» لم تحقق تقدّمًا فعليًا بل خلقت، عوضًا عن ذلك، جوًا من التركيز على الجنس والاستغلال الجنسي سمحا بإباحة[٤] كل شيء وإجازته في كل وسائل الإعلام. فالأفلام التي تحمل علامة R أو PG13 اليوم، تحوي مشاهد جنسية على درجة من الوضوح كانت كفيلة بأن تجعلها تُصنّف من فئة X قبل بضع سنوات. اللغة الجنسية المباشرة أصبحت اليوم واجبة حتى في بداية العلاقة. كما أنّ العوازل الجنسية الذكرية أصبحت متوفرة للشباب أكثر من السجائر، فيما يشجع المربون والمرشدون والكهنةُ الشبابَ من ذكور وإناث على عدم مغادرة البيت دون أن يصطحبوا معهم العازل الجنسيّ. الكثير من هذه الأفكار التي باتت أشبه بالعقائد (إذ إنها

(٤) أي تشريع وتحليل. (المترجمة)

تتخطى حدود «التربية الجنسية» في مدارسنا) يمكن تفهّمه وتبريره بالنظر إلى تفشي مرض السيدا، لكن لا بد من الاعتراف أيضًا بأن هذا المرض لم يكن ليتفشّى لو لم يحلل مجتمعنا اليوم ما كان يُعتبر في السابق تصرّفًا لاأخلاقيًا فاضحًا.

بتعبير آخر، انخفضت عتبة التسامح بشكل جذريّ حيال الأمور المتعلقة مباشرة بالحياة الجنسية. لكن المضحك أننا نشجع الإشباع الجنسي الذي تتسم به وسائل الإعلام والثقافة بشكل عام، ونعي في الوقت ذاته الاستغلال الرهيب الذي عانت منه النساء والأطفال بدءًا بالتحرش الجنسي و«سفاح القربى» انتهاءً بممارسة الجنس مع الأطفال. فمن جهة، ندين التصرفات الجنسية المباشرة التي تنتهك حقوق الناس ولكننا من الجهة الأخرى نشجع انتشار الاستغلال الجنسي لأنه يخدم الاقتصاد بشكل جيّد. غير أن المجتمع الذي يحيا ضمن هذا النوع من الازدواجية إلى درجة الوقوع في انفصام الشخصية، لا يمكنه أن يثبت. فما يزيد على المليون وربع المليون عملية إجهاض إراديّ كلّ سنة، وتزايد نسبة الاستغلال الجنسي للأطفال، ونسبة الطلاق التي باتت تناهز الخمسين بالمئة، إضافة إلى عادة «المساكنة» والزيجات بين مثليي الجنس، وانهيار بنية العائلة التي هي نواة المجتمع: كلها نتائج الثورة الجنسية المنحرفة ولهذه النتائج آثار على نوعية الحياة الأميركية توازي بقوتها وخطورتها انتشار مرض السيدا.

الضريبة الروحية والنفسية التي يفرضها هذا الوضع لا يمكن احتسابها بالأرقام. فالمراهقون الصغار يخوضون تجربتهم الخاصة مع الجنس، وغالبًا ما يكون ذلك ضد رغباتهم وصحّة حكمهم، يقومون بذلك

لأنّه أمر «لذيذ» ورائع، وهو الأمر الذي يجب عليهم القيام به إذا أرادوا أن يكونوا مقبولين بين أترابهم. إذا كانت الأفلام وبرامج التلفاز تصوّر الرجل والمرأة معًا في الفراش مباشرة بعد أوّل لقاء لهما، إذا كانت القهقهات والضحكات تهلّل لتلميحات البرامج الفكاهية إلى الأعضاء التناسلية أو الجنس الفميّ، وإذا كان الشذوذ الجنسي يمرّ تحت عنوان «مثليّ الجنس» gay ويتم قبوله على أنّه مجرّد «طريقة حياة بديلة ومقبولة»، فلا عجب من وجود فجوة كبيرة تفصل بين أخلاقيات الكتاب المقدس والمقولة الأخلاقية الرائجة في زمننا: «إفعل ما يحلو لك». بالنتيجة، يبدو الشباب المسيحي، أسوة بغيره، عرضة للارتباك واليأس والانتحار. فالأهل في البيت والمرشدون في الكنيسة، غالبًا ما يتلقفون اختبار الشباب للجنس بشيء من اللامبالاة أو الاستنكار. وهذا لا يساعد الأبناء ولا يشفيهم. فكلا الأمرين يزجّان الأبناء داخل نماذج سلوكيّة مدمّرة بحد ذاتها سواء لهم (كالعلاقات الجنسية غير الشرعية، والأمراض الجنسية المعدية) أو للآخرين (كالإجهاض).

الواقع أنّ البيئة التي نما فيها هؤلاء الشبان تدفعهم إلى إقصاء كلّ أخلاقيّة كتابيّة لاسيما منها المتعلقة بالجنس، كونها غريبة، بالية، وقمعيّة. لقد علّمنا ما يجري في «ماديسون أفنيو» (أحد شوارع نيو يورك) أنّ هذا العمر هو عمر «الشعور الجميل»؛ وأقنعَنا القضاءُ أنّ الحقوق تتقدّم على المسؤوليات. كما قادنا العلاج الشعبي إلى رحلة في داخل الذات هدفها «تحقيق الذات» أي إشباع رغباتنا الأساسية. إلهنا أصبح مامون وهدفنا «الحياة الجيدة» التي يحركها دافع واحد هو المنافسة الشرسة. صارت رحلتنا رحلة متعة لا رحلة حج، بتنا نبغي الإشباع الفوريّ عوض أن

نتوق إلى العزاء الأبدي. في هذا الجو، صارت وصايا الإنجيل التي تنص على الإخلاص وبذل الذات ومحاربة الخطيئة أمورًا غريبة، غير ملائمة وتطفّليّة - لاسيما في مجال العلاقات الجنسية، حيث يُعدّ «الجنس» من المتعات القليلة التي يعتمد عليها الناس في عالمنا المضطرب والذي يبدو إنه أصبح فارغًا من كلّ معنى.

معظم المسيحيين الأرثوذكس لا يعبّرون عما يدور في فكرهم بهذه الطريقة الجامحة، غير أنّهم في الواقع يختبرون الخلق الحضاري لهويتهم وهوية أولادهم على هذا النحو الذي وصفناه. إنه تحليل يرافقه شعور بالإحباط واليأس. يبدو أنّ «الكثرة المعنوية» - في حال وجدت - قد تقلصت لتصبح مجرد أقلية صامتة عتّمت على قيمها التقليدية الأخلاقياتُ الرائجة التي نقرأها على الملصقات الإعلانيّة «إذا كان الأمر يمنحك شعورًا جيدًا، فافعله!». ولكن على الرغم من كل الموانع التي تجعل الناس ينفرون من سماع الآراء الجدية، ما زالت الكنيسة الأرثوذكسية مستمرة في تأكيد تعليمها التقليدي حول الجنس. وهذا التعليم يعبّر عن القيم المحافِظة التي يقبلها المؤمنون «التقليديون» إلى أي طائفة انتموا. غير أن الأرثوذكسية تبني فهمها للجنس على نظرتها اللاهوتية الخاصة، لا على الأخلاقيات المتزمتة. وهذه نقطة دقيقة للغاية يجب أن نفهمها جيدًا إذا أردنا أن نستوعب فرادة الموقف الأرثوذكسي.

ليس الجنس خيارًا من خيارات خبرتنا الشخصية. إنه «دافع» يعبّر عن الحاجة الأساسية التي يدركها كلّ شخص: وهي الحاجة إلى المحبة والتفهّم والعطف والحنان والحب. لا يقتصر الجنس على العملية الجنسية بحد ذاتها بل يطال الإنسان بكليته: فكرًا وجسدًا ونفسًا. كون الخالق

أعطانا الجنس كعلامة مميزة لإنسانيتنا (ستكون لنا عودة لاحقة إلى هذه النقطة)، فالاختلاف بين الرجل والمرأة والتعبير الجنسي عنه يؤمّنان لنا إمكانية إقامة أعمق العلاقات وأكثرها حميمية. عندما يصبح الجنس رخيصًا وينحرف إلى هذا الحد، تفقد تلك العلاقات قيمتها وتنحرف أيضًا. وعندما يصبح إرضاء الذات أهمّ من بذل الذات بدافع المحبة واحترام الآخر، يتعرّض مفهوم «العلاقة» -أي الإرادة المتبادلة- للخطر. وبنتيجة الثورة الجنسية، ترانا نختبر نتائج هذا الخطر إلى درجة لم نشهدها في السابق. ولذلك، من المهم اليوم أكثر من أي وقت مضى أن نسمع «صوت الكنيسة» ونعلنه، فصوت الكنيسة ليس هو إلاّ الحكمة التي كُشفت لنا وعلّمتنا من نكون وكيف نؤسس علاقاتنا المتبادلة بشكل مستقيم.

الزواج كعهد

ما هو إذًا تعليم الكنيسة الأرثوذكسية حول حياة الإنسان الجنسية والمسؤوليات المترتبة عن ذلك؟ لمعالجة هذا السؤال علينا أن نعتمد على الكتاب المقدس وتعاليم الآباء، ذلك أن الكتاب المقدس والآباء عنصران متكاملان من التقليد الشريف[٥].

(٥) لطالما اعتبرت الأرثوذكسية أن الكتاب المقدس هو كلمة الله المعيارية والقانونية. فالأرثوذكسية تحترم تعاليم آباء الكنيسة ولاسيما آباء التقليد البيزنطي كونهم قدموا التفسيرات الأدق والأكثر جزمًا للكتاب المقدس ولكنها تعترف أن كلا من الآباء قد يخطئ أحيانًا. وحده الكتاب المقدس قانوني وخال من الخطأ في تعاليمه العقائدية والخلقية الأساسية. هذا لا يعني أن كلماته بحد ذاتها منزلة (منزهة عن الخطأ)، بل إنها تحافظ على كمال الحقيقة المعلنة وتعبر عن هذه الحقيقة عندما تخضع للتفسير.

تركّز الدراسات الأرثوذكسية حول الجنس، والتي وُضعت في فترة لاحقة، إمّا على الزواج المسيحي وطابعه الأسراري أو على مسألة الاختلاف الجنسي بين الرجل والمرأة وانعكاساتها على سر الكهنوت في الكنيسة[٦]. ومع أننا بحاجة إلى دراسة منهجيّة للجنسانيّة من منظار

(٦) حول مبدأ الزواج كعهد، أنظر بشكل خاص:

Meyendorff, *Marriage: An Orthodox Perspective* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1975);

Th. Stylianopoulos, «Toward a Theology of Marriage in the Orthodox Church», *Greek Orthodox Theological Review (GOTR)* XXII/3 (1977), 249-283;

C. Yannaras, *The Freedom of Morality* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984), 152-172;

P. Evdokimov, *The Sacrament of Love* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985);

V. Guroian, *Incarnate Love: Essays in Orthodox Ethics* (Notre Dame, IN: University of Notre-Dame Press, 1987) ch. 4;

V. Rossi, «Sanctity, Sexuality and Sacrifice,» *Epiphany Journal* 7/2 (1987), 29-34;

W.B. Zion, *Eros and Transformation, Sexuality and Marriage. An Eastern Orthodox Perspective* (NY and London: University Press of America, 1992), esp. chs. 1-6;

Chryssavgis, *Love, Sexuality, and the Sacrament of Marriage* (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1966);

S. Harakas «Dynamic Elements of Marriage in the Orthodox Church», in *Personhood: Orthodox Christianity and the Connection Between Body, Mind, and Soul*, ed. J. Chirban (Westport, CT and London: Bergin & Garvey Publishers, 1996), 121-136.

ومن أجل الاطلاع على مقاربات أقلّ تخصصًا من الناحية اللاهوتية، أنظر:

أرثوذكسي يبقى هدفي هنا مختلفًا ومتواضعًا. فإنني أريد أولاً أن أبيّن أنّ الجنسانيّة أمر صالح أساسًا في حياة الإنسان وعلاقاته، ثمّ أتوصل إلى خلاصات معيّنة تتعلّق بممارسات جنسيّة محدّدة داخل إطار الزواج وخارجه.

D. Constantelos, *Marriage, Sexuality and Celibacy. A Greek Orthodox Perspective* (Minneapolis, MN: Light & Life Publishing, 1975);

The issue of *AGAIN* Magazine on «Marriage in the Orthodox Church» (Mt. Hermon, CA: Conciliar Press), vol. 13 n. 2 (June 1990);

ودليل الاستعداد للزواج من إعداد الأب جون ماك Fr. John Mack, *Preserve Them, O Lord* (Ben Lomond, CA: Conciliar Press, 1996).

ومن أجل لائحة مختارة من سير القديسين أنظر:

David and Mary Ford, *Marriage as a Path to Holiness. Lives of Married Saints* (South Canaan, PA: St. Tikhon s Seminary Press, 1994).

ومن الدراسات الحديثة المتعلقة بمسألة التمييز بين الرجل والمرأة أنظر بشكل خاص:

Thomas Hopko ed., *Women and the Priesthood* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1983);

T. Hopko, «Galatians 3: 28: An Orthodox Interpretation», *SVTQ* 35/2-3 (1991), 196-186;

والمقالات التالية:

S. A. Harvey, T. Hopko, V. Harrison and K. P. Wesche in the issue «God and Gender», *SVTQ* 37/2-3 (1993);

P. Evdokimov, *Woman and the Salvation of the World* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1994);

D. C. Ford, *Women and Men in the Early Church: The Full Views of St. John Chrysostom* (So. Canaan, PA: St. Tikhon's Seminary Press, 1996);

V. Karras, «Patristic Views on the Ontology of Gender», in *Personhood. Orthodox Christianity and the Connection Between Body, Mind, and Soul*, 113-119; and in the same volume, G. Morelli, «The Biopsychology of Sexuality and Orthodoxy: Some Reflections», 107-112.

تتمحور النقاشات المتعلقة بالجنسانيّة على العلاقة بين وظيفتيها «الإنجابية» (إذا صحّ التعبير) و«الاتحادية». فهل الغاية الأولى من الجنسانيّة هي الإنجاب أم تعميق الرباط الزوجي من خلال العناية المتبادلة بما فيها (ومن ضمنها) متعة الخبرة الجنسية المتبادلة؟ النقاش حول هذه المسألة ليس حديث العهد. ولكن، عوض الدخول فيه مباشرة، أفضل أن أنظر في المسألة بطريقة مختلفة أي من زاوية كونها «مسؤولية عهد». إذ فقط عندما نتوصل إلى اعتبار الرباط بين الرجل وامرأته رباط التزام متبادل مؤسَّس على علاقة عهد، يمكننا أن نفهم مكانة الإنجاب والمتعة الجنسية في إطار ذلك العهد.

العهد الذي يقيمه الله مع شعبه يحمّل الطرفين مسؤولية متبادلة والتزامًا متبادلاً. فالله يفوّض الرجل والمرأة الأولَين بأن «ينموَا ويكثرا ويملآ الأرض ويخضِعاها»، مانحًا إياهما بالتالي السيادة على الخليقة. وكما يرد في المزمور ٨، فإن هذا التفويض يمنح الإنسان البركة والمسؤولية، اللذين هما عنصرا «العهد» الأساسيان[٧]. وعلى مر التاريخ، أقام الله علاقات عهد متعددة مع نوح وإبراهيم وموسى وداود. وكل من هذه العهود تضمّن تعهّدًا غير مشروط بإتمام وعد أو الوفاء بالتزام ذي صفة دائمة. فالله وعد نوحًا ومن خلاله كلّ نفس حيّة بأن يحفظ الخليقة إلى الأبد من مياه الطوفان (تك ٩، ١-١٧). ووعد إبراهيم ونسله بأن

(٧) من أجل نقاش متخصص لمسألة العهد في الشرق الأدنى القديم، إسرائيل والكنيسة الأولى، أنظر مقالة «العهد» «Covenent» by G. E. Mendenhall and G. A. Herion in The *Anchor Bible Dictionary*, vol. I (New York: Doubleday, 1992), 1179-1202.

تكون لهم أرض كنعان ملكًا مؤبدًا (تك ١٧)، خاتمًا هذا الوعد بفريضة الختان التي بها يعبّر الشعب اليهودي عن التزامه بعلاقة العهد. أما موسى فقد تلقّى العهد الذي أقامه الله مع شعبه في سيناء، وهو العهد الذي ينبغي أن يُصان بالسلوك الخُلُقي الملائم واحترام شعائر العبادة. ومن خلال النبي ناثان، أعلن الله متحدثًا عن داود: «وأنا أثبّت عرش ملكه إلى الأبد. أنا أكون له أبًا وهو يكون لي ابنًا» (٢ صم، ١٣-١٤). وبالتالي، وعد الله أن الملك الذي سيخلّص الشعب المختار سيأتي من نسل داود. الظروف المأسوية المحيطة بالنبي هوشع في زواجه من البغي غومير تصور إخلاص الله في التزامه بعهوده وخيانة إسرائيل لهذه العهود. أخيرًا، الكنيسة «كشعب الله» الحقيقي (غلا ٦، ١٦) الموجود بين اليهود والأمم في جسد المسيح المقدس هي وارثة «عهد جديد، عهد الروح، لا عهد الحرف» (٢ كور ٣، ٦). هذا هو الميثاق الجديد أو «العهد الجديد» بدم المسيح الذي يهراق من أجل حياة العالم[8]. ففي كلا الحالتين، الطرفان اللذان يدخلان في رباط العهد يكرّسان نفسيهما من أجل الوفاء بوعد أو الالتزام بعهد سيدوم إلى الأبد.

بالتالي، فالعهد الذي يقيمه الله مع شعبه ومع الكنيسة يلزم كلا الفريقين بمسؤولية متبادلة والتزام متبادل. فإذا زنى الشعب وابتعد عن الله بعبادة الأوثان أو «الآلهة الأخرى»، لا يمكن إعادة رباط العهد إلاّ من خلال توبة الشعب ومسامحة الله له. وإذا ابتعد أعضاء جسد المسيح عن

(٨) أنظر مر ١٤، ٢٤؛ متى ٢٦، ٢٨؛ لو ٢٢، ٢٠ ؛ و١ كور ١١، ٢٥ من أجل الاطلاع على إقامة العهد الجديد وأيضًا عب ٨، ٦ وما يليها، ٩، ١٣: ١٥؛ ١٢ : ٢٤؛ ١٣ : ٢٠ حيث يتم وصف يسوع بأنه الوسيط للعهد «الجديد» و«الأبدي».

رأسهم من تلقاء خيارهم الخاطئ فعودتهم ممكنة إن هم تابوا وسامحهم الله. الاختيار يتوقف على الله وعلى أنفسنا أيضًا، فهو التزام أبدي يبقى فيه الله مخلصًا بدون أي شرط، علمًا أننا قد نخطئ ونخون هذا العهد باقترافنا أفعال التمرد أو الإهمال العابث، كما يمكننا فك رباط العهد؛ إلاّ أنّ الله يريده عهدًا أبديًا.

التعبير الكنيسي الأوضح والأتمّ عن الالتزام بالعهد هو سر الزواج (إنه بالطبع موجود ضمنًا في الأسرار الأخرى وخاصة في سرَّي المعمودية والكهنوت). فهدف الزواج الرئيسي هو إقامة عهد بين الفريقين -أي الشخصين- يكون عهد مسؤولية وإخلاص ويعبّر عن العهد الأبدي الذي أقامه الله مع شعبه المختار ويحقّقه اليوم في التاريخ. من هذا المنطلق، يعلن الرسول أنّ الزواج «سرّ عظيم» يشير إلى المسيح والكنيسة (أف ٥، ٢١-٣٣، المقطع الذي يقرأ في خدمة سر الزواج الأرثوذكسي). رباط العهد الذي من خلاله يعمل الله لخلاصنا هو في جوهره عهد زوجي. وبالمقابل، تحقق العلاقة الزوجية هدفها الحقيقي وتبلغ كمالها بقدر ما تكون مبنية على التزام أبدي بالعهد.

التعبير الجنسي ينتمي وبحق إلى رباط العهد هذا. فالأرثوذكسية تؤكد أنّ المكان الأوحد الذي يمكن أن يمارَس فيه «العمل الجنسي» بشكل هادف وملائم هو إطار الاتحاد الزوجي المبارك بين رجل وامرأة يخلص فيه كل واحد للآخر (ويُمنع فيه تعدد الزوجات والأزواج). الحقّ أنّ كلاً من هذه الألفاظ يحمل دلالة هامة. «الإخلاص لشريك واحد» لأن الله رب غيور فعهده لشعبه هو عهد تام لا يقبل المساومة؛ بالتالي، يقتضي الزواج الالتزام التام والحصري بين شخصين كانعكاس إيقوني لفرادة وأمانة

التزام المسيح بالكنيسة. «بين رجل وامرأة» لأنه خلقهما ذكرًا وأنثى بهدف صريح وهو الإنجاب أي متابعة عمله هو من خلال جمع حياتين في رباط مُحبّ يؤدي بطبيعة الحال، كما يرد في خدمة سر الزواج، إلى «ثمرة البطن وحسن التوليد». «مبارك» لأنه منذ البدء بارك الرب الرجل والمرأة بمنحهما القدرة على أن «ينموا ويكثرا» وبدعوتهما إلى ذلك (تك ١، ٢٨). وهو وحده، بمباركته لهما، يمكنه أن يزرع الحياة في أحشاء المرأة. «زوجيّ» لأن الاتحاد الذي يدعو إليه الله الرجل والمرأة يمثل «خليقة جديدة»، ويجعل الاثنين «جسدًا واحدًا» ينجبان من خلاله الأطفال ويحقق أحدهما كمال الآخر بالحب ويعملان على خلاصهما المتبادل.

وهذه القوّة الخلاقة التي تجعل الزواج المبارك في حالة من التجلّي يشير إليها القديس أندراوس أسقف كريت في قانونه بقوله:

على الجميع احترام الزواج، كل الرجال والنساء يجب أن يخلصوا بعضهم لبعض لأن المسيح باركهم بحضوره عرس قانا. فهناك أكل وشرب وحوّل الماء خمرًا لكي، بقيامه بأعجوبته الأولى تلك، تتحوّلي أنت أيضًا يا نفسي. (الأودية التاسعة)

لكي تتحول الروح من الماء إلى الخمر، ولكي يصبح الشخص كما أراده الله أن يكون، أي صورة الله ومثاله، يجب أن يحافظ، في علاقته مع المسيح، على نوعية الإخلاص ذاتها التي جعلتها مباركة المسيح للزواج ضرورية بين الرجل والمرأة. مجددًا، نرى أنّ الاتحاد الزوجي يعبر عن اتحاد المسيح بالكنيسة. بالتالي، فالاتحاد الزوجي مع تعبيره الجنسي يجد مكانه المناسب فقط داخل الجماعة الكنسية. فمباركة هذا الاتحاد

داخل الكنيسة تعني أنه موجود لخدمة الكنيسة وذلك من خلال إكمال عمل الله، أي الخلق، عبر إنجاب الأولاد، وليعكس محبة الله الأبدية للكنيسة ومنها للعالم، بشهادة محُبّة بين الزوجين من شأنها أن ترشدهما إلى الحياة الأبدية وترافقهما إليها[٩].

غير أن هذا الحب الذي تعبّر عنه الخبرة الزوجية بكافة أبعادها هو حب متسامٍ بأطهر شكل. وهدفه النهائي هو إرشاد الإنسان إلى ما هو أبعد من خبرة الجسد فيركّز على الله بالكامل. فالغاية أو الهدف النهائي من الحب الشغوف هو الحب الأصيل الذي تدلّ عليه كلمة Eros في اليونانية. لا يقلّ هذا الحب شغفًا عن الحب الزوجي في أطهر أشكاله وأتمّها، كما أنّه في الوقت نفسه لا يقل عنه إنكارًا للذات وتساميًا عليها. هذا الحب هو حركة النفس الأعمق التي يستحيل علينا أن نوجدها أو نحافظ عليها. ذلك أنّ محبة الله الجامحة، من خلال عملها في النفس البشرية أو في الإنسان بكلّيته، هي التي تخلقها فينا وتبقيها حيّة. فالرسول يعلن أنّ «الله محبّة» وآباء الكنيسة فهموا ذلك على أنّه يشير إلى أن كيان الله أو طبيعته

(٩) توصّل تأمّل الكنيسة الكاثوليكية في هذه المسألة إلى إصدار تصاريح تنسجم والنظرة الأرثوذكسية. على سبيل المثال: «الرجل والمرأة، نيابة عن الخليقة، يشكلان طريقتين لتحقيق مشاركة معينة في الذات الإلهية (أنظر ٢بط ١، ٤): فالله خلقهما على صورته ومثاله وهما يتممان هذه الدعوة ليس فقط كشخصين فردين بل كثنائيّ هو بمثابة جماعة مُحبّة. الزوجان الموجَّهان إلى الاتحاد والخصوبة، يشاركان في محبة الله الخلاقة بعيشهما معه في شركة من خلال بعضهما البعض...» (اللجنة الفاتيكانية للتربية الكاثوليكية «Educational Guidelines in Human Love» (1 November, 1983), Origins, 13, n. 27, 15 December, 1983, 451-53; reprinted in *Medical Ethics: Sources of Catholic Teachings* (2nd. Ed.), K. D. O'Rourke and P. Boyle eds. (Washington, DC: Georgetown University Press, 1993), 303.

الإلهية هما المحبة. ومن أعماق هذه المحبة غير المحدودة يمد الله ذراعيه ليحتضن خليقته البشرية التي سقطت ويرفعها ويحررها من سلطان الخطيئة والموت والفساد. فيملأ النفس من حبه الخلاصي والفادي، ويمنحها قدرة الحب بالمقابل. محبّة الله «الجامحة» لمخلوقاته ورغبته في الاتحاد بهم مجددًا وإلى الأبد تخلق في النفس جوابًا «جامحًا» وتوقًا كبيرًا إلى الله تعبّر عنه الدموع أفضل بكثير من الكلمات. «إيروس» هو «الحب الموحِّد» إذ إنه يشتمل على كل المعاني التي يتضمنّها لفظ المحبة (agape أو الحب المضحّي المنزّه عن المصالح) ويجذب النفس إلى اتحاد أبدي بالله. هذا الحب الذي يبدأ بشغف الرغبة والتوق الجامح ينتهي بفرح اللاهوى (apatheia) المغبوط. في هذه المرحلة، تجد النفس ذاتها في حالة استسلام تام إذ يستحوذ عليها موضوع توقها الأعمق[١٠].

وعلى حد تعبير القديس مكسيمس المعترف، «النفس تبلغ الكمال عندما تتجه قوى الشغف فيها إلى الله بالكامل»[١١].

(١٠) يرى الأنبا أشعياء، شأن التراث النسكي الشرقي، أن الحب الشغوف وحب اللاهوى تعبيران متكاملان عن حقيقة واحدة: «طوبى للنفس التي بلغت هذا الحب لأنه لا هوى فيه» (Logos 21, 9; quoted in John Chryssavgis, *Ascent to Heaven. The Theology of the Human Person according to Saint John of the Ladder* [Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1989], 188.

أنظر أيضًا كتابه عن الحب والجنس وسر الزواج من أجل مناقشة لمكانة الحب الشغوف «إيروس» في الحياة الزوجية:

Love, Sexuality and the Sacrament of Marriage [same, 1996]

(١١) O. Clément, *The Roots of Christian Mysticism* (London: New City Press, 1993), 177, n. 98.

لقد شكل هذا النوع السامي من الحب المفعم بالهوى والخالي من الهوى في آن واحد موضوع أدب نسكي واسع موجّه إلى الذين اختاروا الحياة الرهبانية بشكل خاص. لكن هذا الحب لا يمكن أن يعرفه الأزواج إلا بمقدار محدود. إنّ نظرة القديس بولس إلى الرجل المتزوج من حيث أنه «يصرف همّه إلى أمور العالم والوسائل التي يرضي بها امرأته» (١ كور ٧، ٣٣) هي نظرة صحيحة بالطبع. غير أن هذه الاهتمامات بأمور العالم وبشؤون امرأته يجب ألاّ تحول دون السعي إلى حب جامح وأصيل كما أنها يجب ألاّ تحول دون الصلاة والقيام بالأعمال الصالحة. فالله يقدّم للجميع، المتزوجين وغير المتزوجين، إمكانية ممارسة «اشتهاء النفس» (to epithymitikon) بطريقة تحوّل الهوى إلى لاهوى والحب الشهواني إلى حب جامح.

غالبًا ما يقال إنّ الراهب يوجّه حبّه الشغوف إلى الله مباشرة، فيما يعبّر الإنسان المتزوج عن حبه لله من خلال حبه لزوجه. هذا قول مضلّل. فالحب الشغوف الذي يختبره الإنسان المتزوج، والحب الخالي من الهوى الذي يختبره الراهب (ويكنه لذاته، للآخرين وللخليقة) يستقيمان فقط بقدر ما يتممان غايتهما النهائية أي عندما يتمّ توجيههما، من خلال المخلوقات، إلى الخالق، بعيدًا عن كلّ صنميّة. بقدر ما يكون الله نفسُه هو الهدف النهائي للحب الزوجي، يستطيع هذا الحب، بجانبه الجنسي، أن يتخطّى ذاته ويحوّل الرغبة إلى حب جامح أصيل. وبقدر ما يتمّ تحقيق هذا التحول –ويحافظ في الوقت عينه على حميمية العلاقة الجنسية الزوجية وفرحها– يكون الاتحاد الزوجي صورة لعلاقة «المسيح بالكنيسة». ومن هنا، يكتسب الحب الزوجي طابعًا كنسيًا يجعل البيت المسيحي

«كنيسة صغيرة» على حد قول القديس يوحنا الذهبي الفم[١٢].

يعبّر القديس مكسيمس عن حركة التحول هذه في مقطع لافت:

عندما يكون فكر الإنسان مع الله باستمرار، تنمو رغبته لتتخطّى كلّ الحدود وتصبح توقًا إلى الله، وتتحول أهواؤه وغضبه بالكامل إلى حبّ إلهيّ. ذلك أن فكره، باشتراكه الدائم في الإشعاع الإلهي، يمتلئ نورًا؛ وإذا عادت إليه الأهواء يوجّهها إلى الله، مالئا إياها بتوق غير قابل للإدراك وكثيف نحو الله وبحب لا ينضب، فيحوّلها بالتالي إلى الإلهيّات بعيدًا عن الأمور الدنيويّة[١٣].

من المعلوم أنّ القديس مكسيمس، الذي سار على خطى القديس غريغوريوس النيصصي، رفض القول بأنّ الرغبة الجنسيّة عنصر من عناصر الطبيعة البشريّة[١٤]. والكثير من أقواله يجعلنا نفهم أنّ كلّ تعبير عن النشاط الجنسي لدى الإنسان يجب أن يُرفض أو أن يتمّ التغلّب عليه على الأقلّ، إذا أرادت النفس بلوغ الكمال. ومع أنّه يستطيع أن يعلن أنّه

(١٢) العظة رقم ٢٠ حول أف ٥، ٢٢-٢٤؛ Homily 20 on Eph 5: 22-24; *Nicene and Post Nicene Fathers of the Christian Church,* vol. XIII, (Grand Rapids, MI: Erdmans Publishing Co., 1976; hereafter NPNF), 148.

(١٣) *Philokalia,* vol. II, 73, n. 48.

(١٤) «الفرح والحزن، الرغبة والخوف، وكل ما ينتج عنها، لم يخلقها الله كعناصر من الطبيعة البشرية، لأنه في تلك الحالة لكانت شكّلت جزءًا من تحديد تلك الطبيعة». إنني أتبع في هذه المسألة رأي القديس غريغوريوس النيصصي الذي يقول إن هذه الأمور دخلت إلى طبيعتنا نتيجة سقوطنا من حالة الكمال، وتسللت إلى ذلك الجزء من طبيعتنا الأكثر افتقارًا إلى العقل.
Philokalia, vol. II, 178, n. 65.

يجب «إطفاء»[١٥] الرغبة الحسيّة، إلاّ أنّه يقصد بذلك انفصال تلك الرغبة عمّا هو جسديّ لتتحول إلى «توق نحو النعم السماوية»[١٦]. وكما يشير إلى ذلك المقطع الوارد أعلاه، فإنّ الرغبة البشرية يجب أن «تتحوّل بالكامل إلى حبّ إلهيّ». وهذا موضوع شائع في الكتابات النسكيّة كونه ينبع من المصادر الرهبانية. وعندما يفكر القديس مكسيمس بالزواج، فإنّه يعني بذلك أولاً «زواج النفس باللوغوس»، الذي هو المصدر الوحيد لكل متعة حيّة.

لكنه يستطيع أن يؤكد قائلاً: «لا يمكن أن يُفرض علينا أن نعيش متبتلين (أو) أن نمتنع عن الزواج»[١٧]. فالبتوليّة (وبالتالي الدعوة الرهبانية)، شأن الفقر الإنجيلي والدعوة إلى التوحّد، هبة ينزّلها الله على الذين يستطيعون احتمالها. مع ذلك، وبكثير من التأثر بالتقليد النسكي، يجد القديس مكسيمس أنّ المتعة الجنسية هي سبب الخطيئة إن لم نقل إنها خاطئة في جوهرها. بالتالي، لا بد أن يكون الهدف من النشاط الجنسي الإنجاب لا إرضاء الرغبات الشخصية، ذلك أن إرضاء الرغبات يعتبر من الشهوات أو الرغبات الجنسية. ويُعتبر القديس غريغوريوس اللاهوتي الكبير (ت. ٦٠٤) المثال الرئيسي الذي يعبر عن هذا الفكر إذ يقول:

(١٥) «On the Lord's Prayer», *Philokalia,* vol. II, 297.

(١٦) *Philokalia,* vol. II, 179, n. 66.

(١٧) *Philokalia,* vol. II, 108, n.67.

يجب أن يتمَ تذكير الزوجين بأنَ عليهما الافتكار دومًا بأنهما متحدان في سر الزواج من أجل إنجاب الأولاد. وعندما يتركان نفسيهما تنساقان إلى ممارسة الجنس بإفراط، فإنهما يحولان فرصة الإنجاب إلى متعة. عليهما أن يدركا أنّهما، وإن لم يتجاوزا حدود سر الزواج، فإنهما تعدّيا حقوقه[١٨].

غير أنّ بعض الآباء الأرثوذكسيين يشددون، على غرار خدمة سرّ الزواج، على الطابع الإيجابي والأسراري للحب الزوجي. فالأنبا ثالاسيوس الليبيّ، صديق القديس مكسيمس ومراسله، يقول: «التوق الشامل والجامح إلى الله يجمع الذين يعيشونه بالله وببعضهم البعض»[١٩]. يتحدث ثالاسيوس هنا عن المحبة المسيحية بشكل عام لا عن الحب الزوجي بحد ذاته. والمقصود هو أنّ كلّ تعبير عن الحب الحقيقي متجذّر في حالة من الشوق العميق إلى الاتحاد بالله: أي الحب البشري الجامح الذي يستجيب للحب الإلهي. في عظته «العشرين حول الرسالة إلى أهل أفسس»، يعلن القديس يوحنا الذهبي الفم أنه «لا توجد أي علاقة بين البشر أوثق من الحب الذي يجمع الرجل بامرأته، إذا كانا متحدين كما ينبغي لهما». ويتابع: «هذا الحب مغروس في عمق كياننا. وهو، من غير أن نلاحظ، يجذب أجساد الرجال والنساء بعضها إلى بعض لأنه منذ البدء أتت المرأة من الرجل، ومن الرجل والمرأة يأتي الرجال والنساء الآخرون»[٢٠].

(١٨) ورد هذا القول في Chryssavgis, *Love, Sexuality, and the Sacrament of Marriage*, 52.

(١٩) *Philokalia*, vol. II, 307.

(٢٠) *On Marriage and Family Life*, (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1986), 43-44.

يعترف القديس يوحنا الذهبي الفم في كتاباته هذه وفي مواضع أخرى بالجانب الجسدي للحب الزوجيّ ويؤكد أنه صالح بحد ذاته. فالعمل الجنسي جزء من عملية الإنجاب وهو بالتالي مبارك من الله ولكن فقط عندما تتوجّه الرغبة التي تحرك هذا الحب إلى الآخر: أي إلى الزوج والله. وكما يفيد قول القديس ثالاسيوس الوارد أعلاه إن الحب الذي يجمع الرجل بالمرأة في «جسد واحد» متأصّل في التوق الجامح والعميق لله وينعكس من خلاله. ولكن هذا الحب الموجّه إلى الآخر والذي يجمع الرجل بالمرأة ليس سوى استجابتهما البشريّة لمحبة الله السابقة وغير المحدودة التي تسعى إلى احتضان كل الذين يحملون صورته الإلهية، في شركة أزلية معه.

يسمح القديس غريغوريوس النزينزي، في قصيدته «مدح البتوليّة»، أن يتحدث الزوجان عن دعوتهما كما يلي: «متحدّان بالجسد، واحد بالروح، يحثّ أحدهما الآخر بمهماز حبّهما المتبادل. فالزواج لا يبعد الإنسان عن الله بل يجذبه إليه ويقرّبه منه لأن الله نفسه هو الذي يجذبنا إلى هذا الحب»[٢١]. بالتالي، يكتسب الحب الزوجي طابعًا أسراريًا ويبلغ إلى الكمال الذي أعدّ له، وذلك بالتطلّع إلى ما هو أبعد من الإشباع الجنسي، أي التطلّع إلى الله الذي هو موضوع توق النفس الأعمق. لا يجب إقصاء اللذة والرغبة الجنسية. بل يجب «نقلهما» أو إعادة توجيههما من الذات إلى الآخر[٢٢]. وهذا بالطبع ليس بالإنجاز السهل لا سيما في ثقافةٍ

(٢١) هذا القول مأخوذ من Stanely Harakas, Dynamic Elements of Marriage (op. cit., 134); translation by Boniface Ramsey, O.P.

(٢٢) Maximus the Confessor, *Philokalia*, vol. II, 93, n. 64.

تقلَّص فيها الحب الزوجي إلى مجرد «ممارسة الجنس»، وحلت محل الالتزام الزوجي حالات الطلاق بدون سبب ملزم والعقود التي توقّع قبل الزواج. هذا كلّه يقتضي أن يتم النظر إلى الزواج كدعوة أصيلة تهدف، من خلال الحياة الزوجية، إلى إحياء العهد الذي قطعه الله مع شعبه وختمه ابن الله بالكنيسة.

يتميّز حبّ المسيح لأعضاء جسده ببعد أسراريّ وأخرويّ. فالمسيح، بتقديمه ذاته، يسعى إلى زفّ الكنيسة «إلى ذاته كنيسة سنية لا دنس فيها ولا تغضّن» (أف ٥، ٢٧)، أي بطهارة وسلامة تامّة، خالية من كل ما من شأنه أن يفصل محبوبته عن محبة الله الأزلية. وهذه النية المقدسة هي بمثابة النموذج الأسمى للحب الزوجي. فلكي يصير الرجل والمرأة «جسدًا واحدًا» بالمعنى الذي يريده الله، عليهما أن يُبديا أحدهما للآخر الإخلاص وبذل الذات عينهما اللذين قدمهما المسيح لشعبه. وهذا يقتضي من الرجل والمرأة أن يقبلا بالصراع النسكي المستمر لا لكي يقصيا الرغبة الجنسية أو يكبتانها بل لينقياها ويكمّلاها بتوجيهها نحو الآخر: أي أن يرافق كل منهما الآخر ويستمع إليه ويخدمه ويعانقه بحنان وإخلاص. بهذه الطريقة -إذا كان الإنسان «أمينًا على القليل» في الحياة الزوجية- يستطيع الرجل والمرأة أن يحوّلا اتحادهما إلى «سر» المحبة المصلوبة والمخلِّصة التي هدفها النهائي هو الاشتراك المتبادل في حياة ملكوت الله.

من هذا المنطلق، ليس الهدف النهائي من العلاقة الزوجية الإنجاب أو تحقيق الذات بل العمل على خلاص نفس الزوجين. وهذا جانب من جوانب عهد الزواج قد تم إهماله بشكل عام حتى في بعض كتابات الآباء. فالقديس يوحنا الذهبي الفم شدّد على أنّ «الزواج دواء لدرء مفاسد

الزنا»[٢٣]. والقديس يوحنا الدمشقي، الذي يتمّم موضوعًا مألوفًا لدى القديس غريغوريوس النيصصي، يقول إنّ «الزواج تمّ ابتكاره لكي يتم الحفاظ على الجنس البشري من خلال إنجاب الأولاد»[٢٤]. ولكن يجب ألاّ يغيب عن بالنا أنّ هؤلاء المعلمين الكبار كانوا يتحدثون عن مسائل محددة أثّرت إلى حد كبير في تكوين نظراتهم. ففي عظته «حول الزواج» نجد أن الذهبي الفم الراعي كان مهتمًا بقضية الرجال المتزوجين الذين يمارسون الزنا؛ وكان هدف القديس يوحنا الدمشقي الثناء على فضائل البتوليّة. فملاحظات هؤلاء الآباء حول قوّة تجربة الجنس ودقّتها هي ملاحظات صحيحة ونواياهم للدفاع عن العفة في الزواج وخارجه تستحق الثناء. ولكن الحق يقال إنّ تركيزهم يميل إلى التعتيم على الشهادة الكتابية التي تجد أنّ غاية الزواج وهدفه الحقيقيين يدخلان في إطار العناية الإلهية. فهدف الزواج هو تحويل العملية الجنسية إلى عمل عبادة -أي تقديم المديح والشكر والشفاعة - يظهر من خلاله اتحاد الرجل بالمرأة ويهيّئ لشركتهما الأبدية مع الله.

والرسول بولس، في معالجته المسألة المطروحة في الرسالة إلى أهل كورنثوس والمتعلقة بما إذا كان يحق للمرأة التي اعتنقت المسيحية أن تطلّق زوجها الوثني، يعبّر عن الاستعداد لقبول هذا الطلاق إن شاء غير المؤمن أن يفارق (١ كور ٧، ١٣-١٥). ولكنه ينهي تأمله هذا بسؤالين بلاغيّين «فما أدراك أيتها المرأة أنك تخلّصين زوجك؟ وما أدراك أيّها الرجل أنّك

(٢٣) «Sermon on Marriage», *On Marriage and Family Life,* op. Cit., 81, 86.
(٢٤) «Exposition on Orthodox Faith», *NPNF,* vol. IX, 96.

تخلّص امرأتك؟». فإذا كان الرسول يحث الزوجين على البقاء متحدين في رباط الزواج، فهذا لأن رباط الزواج له طابع «العهد» بامتياز، وهذا الطابع هو الذي يجعل الزوج المؤمن يقدّم شهادة عن غير المؤمن لكي يخلصا كلاهما.

الجندرة[٢٥] والجنس

إذا بدا التقليد الكتابي والآبائي غير محبّذين للنشاط الجنسي واللذة الجنسية فذلك لا يعود إلى كون الجنسانيّة خاطئةً أو شريرة بحد ذاتها بل إلى قدرتها القوية على إيقاعنا في الخطيئة. على سبيل المثال، توصي الشريعة العبرية بعقاب شديد لمجازاة أنواع عدّة من النشاط الجنسي كانت تُعتبر شاذة أو غير طبيعية. ومنها الزنا ومضاجعة ذوي القربى واللواط ومضاجعة البهائم (أنظر سفر اللاويين ١٨). كل من هذه الممارسات تهدد العائلة والمجتمع لأن ما يحركها هي الرغبة الجنسية المتمحورة حول الذات. بالمقابل، يُنظر إلى الإنجاب على أنّه مبارك من الله إلى درجة أنه يُسمح للمرأة بالزواج من أخي زوجها من أجل الحفاظ على اسم الرجل المتوفّى ونسله (تث ٢٥، ٥-٦؛ تك ٣٨، ٨؛ متى ٢٢، ٢٣ وما يليها). وكاتب المزامير يصرخ قائلاً «ها أنذا بالآثام حبل بي وبالخطايا ولدتني أمي» (مز ٥٠، ٥)[٢٦]. اللفظ الذي يرد في الترجمة السبعينية هو «الخطايا» (بصيغة الجمع) وهذا لا يدل إذاً على «الخطيئة الأصلية» - أي

(٢٥) نستخدم لفظ الجندرة للتعبير عن الاختلاف الجنسي بين الذكر والأنثى وكتعريب للفظ الأجنبي gender. (المترجمة)

(٢٦) الآية ٧ في الطبعتين العبرية واليونانية.

خطيئة آدم التي انتقلت بالعمل الجنسي (كما يقول المغبوط أغسطينس). بل يعني أنّ كلّ شخص يولد في عالم ساقط مطبوع بمأساة الخطيئة والابتعاد عن الله. (وبالتالي، هذه الآية من المزمور تأتي كنتيجة طبيعية لما يسبقها: «فأنا عارف بإثمي وخطيئتي أمامي في كل حين»). فالحبَل والخطيئة مرتبطٌ أحدهما بالآخر ولكن ليس بارتباط سببيّ. فليس من حكم يُطلق على عملية الإنجاب بحد ذاتها.

وفي سياق الموقف ذاته، نجد أن نصوص الكنيسة الليتورجية تحذّر تكرارًا من التجارب والفساد المحتمل المرتبط بالعمل الجنسي ولكنها لا تدين العلاقة الجنسية بحد ذاتها. فلننظر في المثَلين التاليين اللذين اخترناهما من الخدم الكنسية: في الصلاة التي يتلوها الكاهن قبل الدخول الكبير (الدورة الكبرى) يعلن الكاهن «ليس أحد من المرتبطين بالشهوات واللذات الجسدانية مستحقًا أن يتقدم إليك أو يدنو منك أو يخدمك يا ملك المجد...»؛ فالمقصود بذلك التعلق بالأمور الدنيوية التي قد تقود الإنسان إلى عبادة الأوثان والآلهة المزيفة، ولكنه قد يفسَّر أيضًا بأنّ المقصود بشكل خاص هو التجربة الجنسية. ففي صلاة النوم الكبرى نطلب من الله في «الإفشين لربنا يسوع المسيح» أن يحفظنا «من رقاد الخطيئة المدلهمّ ومن كل التذاذ شهوات الظلام الليلية» وأن يسكّن «جماح الأهواء ويطفئ سهام الشرير المحماة الثائرة علينا بغش» ويبطل «شغب أجسادنا» ويرقد «كل معقولنا الأرضي الهيولاني». الإشارة إلى الرغبة الجنسية واضحة جدًا في هذا الإفشين. فالمقطع واضح وواقعي بصدد الصراع الذي علينا أن نخوضه من أجل الحفاظ على العفّة، سواء في الحياة الزوجية أم في الحياة الرهبانية. ولكن هذا الإفشين يشير، شأن

الطلبة التي تسبقه، إلى قوة التجربة الجنسية التي تؤدي إلى التصرف الخاطئ، دون أن يدين العمل الجنسي بحد ذاته.

وهذا يطرح سؤالاً حول ما إذا كان الجنس والجندرة عنصرين من عمل الخلق كما أراده الله وبالتالي ما إذا كانا يعبّران عن الصورة الإلهية أم إذا كانا منسوبين إلى السقوط ما يحتم تصنيفهما، تاليًا، من ضمن فئة الأهواء والحاجات الجسدية الزائلة.

يجري نقاش بين اللاهوتيين الأرثوذكس اليوم بشأن أصل الجندرة والجنس: هل هما من الجوانب الأساسية لطبيعتنا البشرية وبالتالي هل يعكسان صورة الله، أم هما نتيجة حالة السقوط فيمكن اعتبارهما بالتالي خاليين من أي أهمية كيانيّة. وبسبب أهمية هذا السؤال بالنسبة إلى موقفنا من جسدنا البشري، بما فيه قدرة الإنجاب والعناية بالصحة، يكون من المفيد النظر في النقاش بشكل أشمل.

الجواب الأكثر شيوعًا على السؤال عن أصل الجندرة والنشاط الجنسي هو الجواب الذي قدمناه آنفًا ومفاده أنّ الاختلاف بين الجنسين هو من أوجه الخليقة كما أرادها الله. فالآيتان ٢٦ و٢٧ من الإصحاح الأول من سفر التكوين تشيران إلى أنّ وجود الذكورة والأنوثة في الطبيعة البشرية إنما هو تعبير عن إرادته. كما أن تصريح القديس بولس في الآية ٢٨ من الإصحاح الثالث من الرسالة إلى أهل غلاطية الذي مفاده أن لا ذكر ولا أنثى في المسيح يسوع (الصيغة حرفيًا هي: «ليس هناك ذكر وأنثى» وهذه الصيغة تشدد على التمييز بين الجنسين أكثر من تشديدها على التمييز بين الأشخاص) يفسَّر بأنّ العضوية في جسد المسيح التي ينالها الإنسان بالمعمودية تسمح للزوجين في الكنيسة أن يسمُوَا على

الاختلافات التي تفرضها الثقافة - مع عواقبها الاجتماعية والنفسية- بين اليهود واليونانيين والعبيد والأحرار والرجال والنساء[٢٧].

ثمّة تفسير مشابه لتعاليم يسوع المتعلقة بالحياة في القيامة: «عندما يقومون من الأموات، يكون الرجال والنساء كالملائكة (hos angeloi) في السماء» (مر ١٢، ٢٥؛ متى ٢٢، ٣٠؛ لو ٢٠، ٣٦ وهذه الآية تعني أنهم «لن يذوقوا الموت من بعد لأنهم مساوون للملائكة [isangeloi] وأبناءٌ لله...»). هذا يعني أنه في القيامة لن يتزوج الرجال بالنساء، لأن عهد الزواج الذي يُتمّم في هذه الحياة هو عهد أبدي، ولأن الخطيئة لن يكون لها مكان في ملكوت الله بما أنّ وظيفة التناسل لن يكون لها مكان في ملكوت الله، إذ لن يكون هناك إنجاب وسيكون كل الحب موجّهًا إلى الله[٢٨].

(٢٧) أنظر مقالة توماس هوبكو «Galatians 3: 28. An Orthodox Interpretation» ص ١٦٩-١٨٦، التي تبرهن أنّ الرسول لا يعني أن الاختلافات بين الجنسين تُلغى في المسيح (يقول في ص ١٧٩ «الرسالة إلى أهل غلاطية لا تقدم لاهوتًا حول الجندرة...») بل أنّه لم تعد توجد الآن أية اختلافات في علاقة «أبناء العهد» بالله، لأن المؤمنين جميعهم، في الخليقة الجديدة، «واحد في المسيح يسوع» (٣، ٢٨)، ص ١٧٦.

(٢٨) تعبير الإنجيلي لوقا «مثل الملائكة» (أي مساوون للملائكة) يرد في Philo *(De Sacrif. Abel 1.5)* وأفكار مماثلة ترد في الكتابات اليهودية والمسيحية المتهوّدة. أنظر J. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke XXXIV* (New York: Anchor Doubleday, 1985), 1305. إن التعبير اليوناني هو الذي يعطي لقول القديس لوقا معنى «مساواة» الإنسان للملائكة، فيما تعبير القديس مرقس الساميّ يفيد معنى «مماثلة الملائكة» hos angeloi. وهذا التعبير الأخير هو أقرب إلى المعنى الذي قصده يسوع عندما قال إن الذين سيقومون من بين الأموات سيكونون «كالملائكة» أي أنهم لن يتزوجون ولن يزوجون؛ فزواج الأخ بأرملة أخيه (من أجل إنجاب الأولاد والحفاظ على نسل الأخ المتوفى - تث ٢٥، ٥ وتك ٣٨، ٨) لم يعد ساريًا. فهذا هو المعنى المقصود من المقطع المذكور وليس المقصود أنّ البشر سيصبحون «ملائكيين». فلا اختلاط في الكتاب المقدس بين البشر وبين الملائكة الذين تحتفي بهم الكنيسة وتسميهم «القوات السماوية غير المتجسدة».

بحسب هذه النظرة، يكون النشاط الجنسي والجندرة عنصرين أرادهما الله لخليقته وهما من صميم الطبيعة البشرية. في القيامة، لا يزول التمييز بين الجنسين بل تزول العواقب المتنوعة الناتجة عنه، ومنها النشاط الجنسي وعلاقة السيادة والخضوع. وإذا أردنا أن نستخدم التصنيفات الحديثة المألوفة في عصرنا، نقول إنه في مملكة المسيح لن يكون هناك انعدام توازن في القوى وبالتالي لن يسيطر اليهود على اليونانيين (كما كان الأمر في الكنيسة الأولى)، أو الأحرار على العبيد أو الرجال على النساء. بتعبير آخر، تتعلق الآية ٢٨ من الإصحاح الثالث لرسالة غلاطية بالوضع الاجتماعي وليس بالكينونة، فهي تعلن المساواة بين الجنسين ولا تلغي الجندرة.

يقدّم بعض اللاهوتيين الأرثوذكس تفسيرًا مختلفًا لهذه المقاطع. فهم يسيرون على خطى القديس مكسيمس الذي استند في تفكيره على كتاب «في خلق الإنسان» للقديس غريغوريوس النيصصي، وينكرون على النشاط الجنسي أو الجندرة كونهما عنصرين أساسيين من الطبيعة البشرية ويقولون إنّهما مجرد نتيجة للسقوط. على سبيل المثال، قدمت فاليري كاراس حالة مثيرة للاهتمام ومحبوكة جيدًا تعبّر عن هذه الرؤية. فهي تعلّق على التعليم الآبائي بأن الجسد البشري بحالته الساقطة لا يعكس صورة الله بقولها إنّ الآباء «يميزون بين النتائج الجسدية، العاطفية والنفسية لأجسادنا الساقطة، وبخاصة لواقع الجندرة، من جهة، وبين الطبيعة اللاجندرية للنفس البشرية، من جهة أخرى». وتتابع: «يرى الآباء جميعهم في الاختلاف الجنسي ما هو أبعد من الجنس بحد ذاته، إذ يعتبرونه بمثابة عنصر مضاف إلى إنسانيتنا فقط بسبب معرفة الله

المسبقة بسقوط الإنسان». وهذا يقودها إلى الاستنتاج: «ولكن إذا كانت صورة الله في الإنسانية لا تشمل الناحية الجنسية لدى الإنسان، وإذا لم يكن من المراد أن تُظهر الإنسانية أيّ اختلاف جنسيّ في القيامة، تكون الجندرة خالية من أي بعد روحي أو أي معنى كيانيّ»[٢٩].

هذه الحجة، إضافة إلى أنها تضيف ثنائية الجسد-النفس إلى الإناسة الأرثوذكسية، فإنها تخلط أيضًا بين الجندرة والجنس وبين «اللحم» و«الجسد». يمكن أن نجد سندًا جزئيًا لهذه النظرة في طرح القديس مكسيمس الذي مفاده أنه سيتم تخطي كل الانقسامات في الخليقة بما فيها التمييز بين الذكر والأنثى. ولكن التمييز بالنسبة إلى القديس مكسيمس ليس شرًا بحد ذاته وليس هو نتيجة للسقوط. وشأن التمييزات الأربعة (بين الجنة والمسكونة، السماء والأرض، المدرك والمحسوس، غير المخلوق والمخلوق)، فإنّ التمييز بين الجنسين معرّض للخطيئة وهذا التعرض يعبّر عن ذاته في النشاط الجنسي الساقط. صار الإنجاب عن طريق ممارسة الجنس ضروريًا كنتيجة لخطيئة الإنسان و«أُجرته»، أي الموت. ويقول لارس ثنبرغ (Lars Thunberg) ببلاغة، في تعليقه على مقالة القديس مكسيمس : Ambigua 41.

«بما أن مكسيمس يفترض أن الله قد أعدّ شكلاً آخر من أشكال التكاثر والخصوبة لدى الإنسان قبل السقوط، فإن هذه النظرة السلبية إلى الجنس لا تعني أنّ قدرة الإنسان على الإنجاب هي شريرة بالكلية، بل يمكن استخدامها بطريقة إيجابية وروحية. ليس قدر العنصرين الذكري

(٢٩) «Patristic Views on the Ontology of Gender»، ١١٣-١١٩.

والأنثوي الزوال والاختفاء في ظل مبدأ الطبيعة البشرية المشتركة»[٣٠].

النقطة التي ينبغي التوقف عندها هي أن الانقسام بين الرجل والمرأة، الذي يُشفى بوساطة المسيح والإنسان، يتعلق بالجنس لا بالتمييز بين الجنسين. وعلى النحو ذاته، عندما يتحدث القديس مكسيمس عن بعض الأوجه التي لم تخلق في الأساس لتكون من عناصر الطبيعة البشرية، فإنه يذكر «الفرح والحزن، الرغبة والخوف، وما ينتج عنهما»[٣١]. هكذا فإنه يشير مجددًا إلى الأهواء، الجنسية منها وغير الجنسية، لا إلى الجندرة.

في محاولتها إظهار أن كل الآباء (وليس فقط غريغوريوس النيصصي ومكسيمس المعترف) يعلّمون أنّ التمييز بين الجنسين هو «عنصر مضاف إلى الإنسانية فقط بسبب معرفة الله المسبقة بسقطة الإنسان»، تشير د. كاراس إلى نظرة القديس يوحنا الدمشقي في معالجته موضوع البتوليّة والحياة الزوجية: «يلخّص يوحنا الدمشقي التراث الآبائي برمته بقوله إنّ الله، في سابق علمه، خلق الإنسانية ومنحها خاصية الاختلاف بين الجنسين من أجل الإنجاب»[٣٢]. وفي الواقع، يشدد القديس يوحنا على أن البتوليّة هي من الصفات الأصلية والفطرية للطبيعة البشرية كما كانت قبل السقوط. فقط بعد أن دخل الموت كنتيجة للخطيئة البشرية أصبح الإنجاب عن طريق الممارسة الجنسية ضروريًا،

(٣٠) *Man and the Cosmos. The Vision of St. Maximus the Confessor* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), 82.

(٣١) *Philokalia*, vol. II, 178, n.65.

(٣٢) *Op. cit.*, 116, re. «On the Orthodox Faith», IV. 24.

من أجل الحفاظ على الجنس البشري. صحيح أيضًا أنّ القديس يوحنا يكنّ نظرة احترام أكبر إلى البتوليّة منها إلى الحياة الزوجية. ولكن مرة أخرى لسبب يتعلق بالجنس. فرأيه لا يمت بصلة إلى التمييز بين الجنسين الذي يعتبر أنه معطى للإنسان منذ أن خُلق أوّل رجل وأوّل امرأة في حالتهما قبل السقوط، كما يقول آباء آخرون عدة. في الواقع، وفي الفصل ذاته، يؤكد الدمشقي أن الزواج «حسن» (علمًا أن البتولية أفضل)، مستشهدًا بمباركة يسوع للزواج (في قانا، يو ٢)، إلى جانب التعليم الذي يرد في الرسالة إلى العبرانيين (١٣، ٤) «ليكن الزواج مكرّمًا عند جميع الناس، وليكن الفراش بريئًا من الدنس، فإنّ الزناة والفاسقين سيدينهم الله». حتى هنا، نجد أنّ التشديد هو على الطهر والعفة الملائمة في العلاقة الزوجية. وهذا ما يجعل القديس يوحنا يستنتج أن «الزواج حسن» ما دامت «الممارسة الجنسية الشرعية» تمنع «جنون الشهوة» من أن يشتعل ويتحول إلى أفعال غير طبيعية أو مضادة للطبيعة[٣٢] (anomos).

لا شيء هنا يؤكد فكرة أن الجندرة ظهرت فقط بعد السقوط أو أنها ليست عنصرًا من عناصر الطبيعة البشرية. من جهة أخرى، الجنس في فكر العديد من الآباء هو من الأمور التي حصلت بعد السقوط، وهم يشددون على هذه النقطة من أجل تفادي الفكرة القائلة بأنّ الشهوة الجنسية والأهواء الأخرى هي من تعبيرات الطبيعة المخلوقة التي هي «جيدة» بحد ذاتها. ولكن حتى هذا القول لا يعني أنّ النشاط الجنسي خاطئ بحد ذاته. في حديثه ضد «الأساطير اليهودية» ونظرة العهد القديم إلى مفهومي الطهارة والنجاسة، يعلن القديس يوحنا الذهبي: «كل

(٣٢) John of Damascus, «Exposition of the Orthodox Faith», *NPNF*

الأشياء طاهرة. الله لم يصنع أي شيء نجس فلا شيء نجس إلا الخطيئة لأنها تطال النفس وتلوّثها... ترون تعدّد أنواع النجاسة (من وجهة نظر الإنسان). ولكن الله هو الذي وهب الإنسان نعمة الولادة وبذرة الزواج»[٢٤]. برأي الذهبي الفم، ليست الوظيفة البيولوجية خاطئة بحد ذاتها بل طريقة استخدامها قد تكون خاطئة. ولذلك يصرّح في العظة نفسها أنّ الزاني هو النجس «لا بسبب المضاجعة (لأنه تبعًا لذلك النمط من التحليل يكون الرجل الساكن مع زوجته نجسًا)، بل بسبب الشر المرتبط بالعملية الجنسية والأذى الذي يُلحقه بقريبه في الصميم». ليست المضاجعة هي التي تجعل من الزنا شرًّا بل نوايا القلب والظروف المحيطة بالعملية الجنسيّة.

على أي حال، لا يوجد أي تفسير عقلاني للمقاطع الكتابية المذكورة سابقًا (غلا ٣، ٢٨؛ مر ١٢، ٢٥) يُستخلص منه أنّ الجندرة بحد ذاتها ستزول في القيامة كما أن الآيتين ٢٦ و٢٧ من الفصل الأول من سفر التكوين لا تعنيان أنّ الجندرة لم تكن جانبًا أساسيًا أو «طبيعيًا» لدى المخلوقات البشرية قبل السقوط (فماذا، في نهاية المطاف، يعني لنا التأكيد الكتابي على أنّ الله «ذكرًا وأنثى خلقهم»؟). الأمر نفسه يصحّ بالنسبة إلى المفهوم القائل بأنّ التمييز بين الجنسين كان موجودًا قبل السقوط لأن الله كان يعلم أن الإنسان لا بد أن يخطئ ويجرّ الموت على نفسه وبالتالي، كان لا بد من الإنجاب من أجل الحفاظ على النوع البشري. وهذا الموضوع لم يكن غائبًا عن النصوص الكتابية. فرواية الخلق في سفر التكوين تناقض هذه النظرية كونها تشير إلى الهوية

(٢٤) Homily on Titus III, *NPNF* XIII, 530-531

الجنسية ووجود جنسين مختلفين في عمل الله «الحسن» كما في مباركة يسوع للعرس في قانا وفي تعليم الرسول بولس أنّ «الجسد هو عضو في جسد المسيح» (١ كور ٦، ١٥) وهو حتى في حالته الساقطة (مع التمييز الجنسي القائم) قابل للقداسة (١ تس ٥، ٢٣). والأكثر من ذلك تصريح المسيح الذي يؤكد على صلاح الاختلاف الجنسي بين الرجل والمرأة ومكانته في التدبير الإلهي: منذ بدء الخليقة، الله خلقهم «ذكرًا وأنثى» لكي في الزواج «لا يعودا شخصين بل جسدًا واحدًا» (مر ١٠، ٦-٨).

إذًا، ليست الجندرة فكرة لاحقة كما أنها ليست تنازلاً أمام الضعف البشري. وبحسب تعبير توماس هوبكو، فإنّ «الفرق بين الذكر والأنثى البشريين هو عنصر أساسي في إطار قدرتهما على التفكير والاشتراك في وجود الله وحياته الإلهية، اللذين أساسهما المحبة... فالرجل والمرأة، بكونهما ذكرًا وأنثى، وفي اشتراكهما مع بعضهما البعض، يجدان أنفسهما ويحققان دعوتهما كمخلوقين صُنعا على صورة الله ومثاله...».

ثمة خلط بين «اللحم» و«الجسد» يبدو أنه مسؤول، بنسبة كبيرة، عن الرأي شبه الغنوصي القائل بأنّه ليس للجسد -ولهويته الجنسية - أي «بعد روحي أو أي أهمية كيانية»[٣٥]. هذا الرأي يستند إلى النظرة القائلة بأن

(٣٥) ثمة عبارة في إنجيل توما (log. 22) يبدو أنها تدعم فكرة أن التمايز بين الجنسين سيزول في ملكوت الله. فيسوع عندما يرد على سؤال تلاميذه: «فهل لنا، عندما نصبح أطفالاً، أن ندخل ملكوت السماوات؟» يقول: «عندما تجعلون الاثنين واحدًا وما في الداخل في الخارج وما في الخارج في الداخل وما فوق تحت وما تحت فوق، وعندما تجعلون الذكر والأنثى واحدًا، فلا يعود الذكر ذكرًا والأنثى أنثى، عندما تصنعون أعينًا مكان العين ويدًا مكان اليد، وقدمًا مكان القدم، وصورة (إيقونة) مكان صورة، عندها تدخلون ملكوت السماوات».
The Gospel According to Thomas, A. Guillaumont et al. Eds., Leiden : Brill/ New York: Harper, 1959, 17-18.

الجسد المادي الساقط لا يحمل صورة الله، وبالتالي أنّ الجندرة ليست جانبًا أساسيًا من طبيعتنا البشرية. لقد حاولت أن أشير لماذا أعتقد أنّ هذه الخلاصة ليست هي النتيجة الطبيعية. فهذا الطرح يفترض وجود ثنائيّة بين الجسد والنفس غريبة كل الغرابة عن الكتاب المقدس والتقليد الأرثوذكسي. ما تسميه الدكتورة كاراس «الجسد في حالة ما بعد السقوط» هو في الواقع التوجّه الساقط للجسد الذي يماثله القديس بولس «باللحم» sarx أو «آدم العتيق»[٣٦]. فاللحم يشير أساسًا إلى الجانب السطحي لوجودنا، مقر الأهواء المعرض للوقوع في التجربة والخطيئة. وهكذا، فإنّه يتعارض ليس مع «الجسد» لدى القديس بولس، بل مع «الروح». ومع أنّ اللغة الآبائية مطاطة فإن لفظ الجسد soma يدل بشكل عام على الكائن بكليته: القلب والفكر واللحم والنفس. في القيامة، سيتغيّر الجسم لا محالة: سينتقل من «جسم بشري» إلى «جسم روحي» (١كور ١٥، ٤٤) ولكنه يبقى «جسدًا» فريدًا، أقنومًا فريدًا في اتصال تام مع وجوده الشخصي الأرضي. (فلنتأمل مثلاً ظهورات يسوع بعد القيامة لمريم المجدلية ولتلاميذه: يوحنا ٢٠ ولوقا ٢٤، إلخ. فعلى الرغم من أنهم لا يتعرفون عليه في البدء، إلا أنه يُعرَف حالما يكشف ذاته بالكلام أو بكسر

تمسكت الناشطات المدافعات عن حقوق المرأة والمناديات بالمساواة بهذا القول من الإنجيل المنحول كدعم لفكرة أنه لن يستمر التمايز بين الجنسين (ولاسيما السيطرة الذكورية) في الملكوت. الصورة التي يقدمها اللاهوت الغنوصي هي أن الذكر سيمتص الأنثى. والصورة الجديدة لن تكون مزيجًا من الاثنين أو صورة لا جنس لها بل ستكون صورة تعكس «السيطرة الذكورية» وهذا ما جعل الكنيسة لا تقبل بهذا المخطوط الغنوصي كإنجيل خامس.

(٣٦) يمكن أن يعني لفظ sarx الطبيعة البشرية (أنظر مثلاً إنجيل يوحنا ١، ١٤) ولكنه يعني بشكل عام «الفكر الجسدانيّ» («فالجسد ينزع إلى الموت وأمّا الروح فينزع إلى الحياة والسلام. ونزوع الجسد عداوة لله» (روم ٨، ٣-٨).

الخبز، ويُرحَّب به تحديدًا بناءً على هويّته الشخصية الفريدة: الرب القائم هو يسوع الناصري نفسه).

غالبًا ما يتحدث الأدب النسكي عن الجسد بألفاظ سلبية. فهذا الأدب يعالج في الواقع الصراع الذي لا بد للرهبان أن يخوضوه في حفاظهم على العفة وطهارة الفكر. ولكن عندما يستخدم الآباء عبارة «الجسد» في هذا السياق فإنهم يشيرون إلى مفهوم القديس بولس حول «اللحم»، وهو موضع جدال روحي. فاللحم والجسد لدى الإنسان ليسا عنصرين مختلفين يناقضان النفس وليست علاقتهما بها علاقة توتر، كما أن اللحم والروح لا يشيران إذّاك إلى جانبين مختلفين ومتحاربين من كياننا. هذه هي النظرة الشعبية وهي ناتجة جزئيًا عن أن كون الكتاب المقدس والآباء يستخدمون الألفاظ بطريقة قلّما تكون ثابتة ومنهجية. فاللحم sarx والجسد amos يعنيان «كلّيّة» الإنسان أي الإنسان بكلّيته ولكن من منظورين مختلفين. كذلك، عندما يتم استخدام لفظي «لحم» و«روح» معًا في سياق الثنائية الخُلُقية الخاصة بالقديس بولس، فإنّ كلا منهما يشير إلى الشخص بكليته: «اللحم» يعني الإنسان الساقط والروح يعني الإنسان المخلَّص. وعبارتا القديس بولس «فكر الروح» و«فكر اللحم» تشيران بالتالي إلى توجّه محدّد للإنسان بكليّته: إما نحو الحياة والسلام، أو نحو الموت (روم ٨، ٥-٦).

بالتالي، يشير «اللحم» إلى توجّه الإنسان نحو الخطيئة والموت، بما أنّ «فكر اللحم» مبني على أمور هذا العالم لا على الله. من جهة أخرى، يمكن استخدام لفظ «الجسد» بطرق متعددة. إذ بوسع هذا اللفظ أن يشير إلى الأوجه الجسدية أو النفسية لوجودنا وبهذا المعنى فهو يترادف مع

«اللحم». أو بوسعه أن يشير إلى الشخص بجملته، القادر بالنعمة أن يتجلّى ويقوم على مثال المسيح. يأتي الاستخدام الأوّل في سياق تفكير القديس بولس القلِق حول «جسد الموت» حيث يقول إنه «عبد بالجسد لشريعة الخطيئة» (روم ٧، ١٤-٢٥). أما الاستخدام الآخر، المعياري، فموجود في دعوته إلى أن «نقرّب أنفسنا ذبيحة حيّة مقدّسة مرضيّة عند الله» (روم ١٢، ١) وفي حثّه الكورنثيين على الهرب من الزنا: «أهربوا من الزنا! ... أوما تعلمون أنّ أجسادكم هيكل الروح القدس وهو فيكم قد نلتموه من الله؟ وأنكم لستم لأنفسكم؟ فقد اشتريتم وأدّي الثمن. فمجّدوا الله إذًا بأجسادكم» (١ كور ٦، ١٨-٢٠). ثمة معنى يجمع هذين الاتجاهين يتجلى في الفصل ١٥ من الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس (١كور ١٥، ٣٨-٣٩) حيث يبدو أنّ اللحم sarx مواز للجسد soma. أخيرًا يعود الاستخدام المعياري ليظهر بلا اختلاط أو تشوش في المقطع التالي (١٥، ٤٤) أي أن الجسد البشري soma psychikon سيتحول في القيامة إلى جسد روحاني soma pneumatikon. هنا، لا يشير الرسول إلى اللحم فقط بل إلى الإنسان بجملته.

تقودنا هذه التأملات إلى الخلاصة التالية: الله أراد أن يجعل في الإنسانية (أي الجسد في حالته قبل السقوط) تمييزًا بين الجنسين كجانب أساسي من جوانب الوجود المادي وهذا التمييز سيبقى موجودًا في القيامة[٣٧].

(٣٧) تعتبر د. كاراس أن هذا التشديد يؤدي إلى خلق «مستوى متوسط للوجود الأونطولوجي بين الجوهر أو الطبيعة من جهة والتعبير الملموس عن هذا الجوهر في شخص أو أقنوم». وهذا بدوره يقود إلى إنكار «حرية الشخص التامة في علاقته مع الله ومع الأشخاص الآخرين». إذا نظرنا إلى الجندرة أو التمايز بين الجنسين على أنه «وظيفة» أو «عنصر أساسي» من عناصر الطبيعة البشرية فلا يمكن الوصول إلى هذا الاستنتاج.

فالخصوصية الجنسية من صفات البشر الفطرية ذلك أنّ الخالق وهبهم إياها منذ البدء. وبالتالي لا يمكننا القبول بالطرح القائل أن ليس للاختلاف الجنسي بين الرجل والمرأة «أي بعد روحي أو أي أهمية كيانية».

التمييز الجنسي، كونه وظيفة أساسية من وظائف الطبيعة البشرية، يسمح بالإنجاب الذي باركه الله «منذ البدء» -وليس فقط كنتيجة للسقوط- ليكون وسيلة تمكّن الأشخاص الذين خلقهم على صورته من الاشتراك في عمله، أي الخلق (تك ١، ٢٨؛ ٢، ٢٣-٢٤، وكلا الآيتين تتحدثان عن حالة الإنسان قبل السقوط). إن تجنّبنا الخلط بين الجندرة والحياة الجنسيّة الساقطة، يتضح إذًا أنّ الاختلاف الجنسي يملك بالفعل

من المؤكد أن الطبيعة سيتم تجاوزها: الشخص بممارسته حريته الإنسانية، يجب أن يعبر حدود مقتضيات الطبيعية (الساقطة) ليتوصل إلى التشبه بالله أو بالأحرى إلى التألّه. لكن الطبيعة والشخص لا يتعارضان بل كما يقول القديس لاونديوس البيزنطي تصبح الطبيعة «أقنومية» enhypostasized. أي أنها تصبح محتواة في الشخص أو «خاصة» به. وكما يقول فلاديمير لوسكي في كتابه «اللاهوت الصوفي لكنيسة الشرق» (The Mystical Theology of the Eastern Church, Crestwood, NY: St Vladimir Seminary Press, 1976, 123) فإن «الطبيعة هي محتوى الشخص، والشخص وجود الطبيعة». وعندما يتم التسامي على الطبيعة في النمو الديناميكي نحو مشابهة الله، فإنها لا تزول أو تتحطم بل تتحول إلى الوضع المراد لها منذ البدء. ما يزول هو تجزّؤ هذه الطبيعة إلى هويات فردية. التأله هو تحول الفرد إلى «شخص» يعبّر بالشكل الأتم والأكمل عن الطبيعة الإنسانية الواحدة المشتركة بين جميع البشر والتي خلقت لكي تعكس شبهًا بصورة الطبيعة الإلهية. هذا ما يسمح للوسكي أن يؤكد (بخلاف غريغوريوس النيصصي ومكسيمس المعترف) أن حواء المأخوذة من ضلع آدم كانت وإياه طبيعة واحدة ولحم واحد. لذلك يخلص إلى أنّ «الشخص يصبح صورة الله التامة باكتسابه ذلك الشبه الذي هو كمال الطبيعة التي يشترك بها البشر جميعهم» (ibid, 123-124). وبما أن آدم وحواء يشتركان بالتساوي بهذه الطبيعة في حالة ما قبل السقوط، لا يسعنا الاستنتاج إلاّ أنّ هذه الطبيعة تشتمل على التمييز بين الجنسين وأن الجندرة هي بالتالي عنصر أساسي من عناصر الطبيعة البشرية وأنها ستبقى كذلك في الحياة القيامية.

«أهمية كيانية» و«بعدًا روحيًا عميقًا» يمكّن الرجل والمرأة أن ينموا ويحققا الإرادة الإلهية بأن «يكثرا ويملآ الأرض» ويحقق أحدهما الآخر من خلال تعبير الحب المتكامل والمتبادل بينهما.

بغضّ النظر عمّا إذا كانت الجندرة تعكس أي صفات أو مميزات معينة خاصة بالأقانيم الثلاثة، فإنها وظيفة من وظائف الوجود الجسدي وهبة مباركة منحها الله للإنسان عندما خلقه في البدء. بالتالي، فأهميتها تتعدى حدود المتعة الجسدية والإنجاب. فالجندرة التي تعبّر عن ذاتها في الحب الإنساني الجنسي غايتها أن تكون صورة أو إيقونة للرباط الزوجي الذي به يتحد المسيح بكل الذين يلتصقون به بإيمان. ولكن الجندرة لا يمكنها أن تحمل هذا المعنى إلا في إطار الزواج المسيحي الذي قلنا إنه «اتحاد زوجي مبارك بين رجل وامرأة، يكونان كلاهما مخلصين بعضهما لبعض». هذا هو الإطار الوحيد الذي يمنح الجندرة وتعبيرها الجنسي صفة أسرارية. فاتحاد الرجل والمرأة ليكوّنا «جسدًا واحدًا» هو سر عظيم كما يعلن الرسول، وهو يشير إلى الاتحاد السري بين المسيح وجسده، أي الكنيسة وهو اتحاد قائم على الحب الذي به بذل المسيح نفسه من أجل الكنيسة. ويعبّر خريستوس ياناراس عن هذا الجانب الأسراري كما يلي:

> **في سر الزواج تتدخل الكنيسة لتمنح الحب الجنسي أبعاده التامة، وتحرر طاقة الحب في الإنسان من خضوعها إلى مقتضيات الطبيعة، وتجعل صورةَ الكنيسة وهبةَ الحياة الحقيقية تتجليان في اتحاد الزوج والزوجة[٣٨].**

(٣٨) *The Freedom of Morality*, 160f.

قياسًا على ذلك، ترى الأرثوذكسية أنّ الزواج دعوة مسيحية في الأساس، واتحاد في المسيح ومعه[٣٩]. والهدف النهائي من هذه الدعوة هو هدف الرهبنة نفسه أي الاشتراك الأبدي في حياة الله. فالزواج المسيحي، كالرهبنة، يتطلب نسكًا مستمرًا أي صراعًا روحيًا قوامه التوبة المستمرة. وكما يقول ياناراس: «يتم التوصل إلى البتوليّة والزواج الحقيقيين بسلوك طريق واحدة: إنكار الذات على الصليب والتضحية النسكية بها»[٤٠]. درب الصليب هذا تعبر عنه خدمة سر الزواج الأرثوذكسية بالأكاليل الزوجية التي هي أكاليل النصر والشهادة في الوقت عينه، أكاليل الاستشهاد الخلاصي عن الآخر والعالم. فالكنيسة ترتل خلال الزياح في العرس «أيها الشهداء القديسون الذين جاهدتم حسنًا وتكلّلتم، تشفعوا إلى الرب أن يرحم نفوسنا!».

يُدخل الزواج المسيحي الزوجين في حرب روحية لا تتوقف في كل مستوى من مستويات حياتهما المشتركة. فمن خلال التوبة المستمرة، والسعي إلى المغفرة، تتحول الكبرياء العنيدة إلى محبّة حنون، وتتحول اللذة المتمحورة حول الذات إلى تفانٍ مضحٍّ. ولكن علاوة على هذا كلّه، يؤدّي الصراع الذي يخوضه الزوجان إلى اتحادهما في خدمة كهنوتية إذ يهب كل منهما نفسه والآخر لله ذبيحةَ تسبيح. بالتالي، تكون الغاية

(٣٩) هذا يعني أن الزيجات التي تتمّ خارج إطار النعمة الأسرارية الكنسية هي مجرد ترتيبات اجتماعية لها أهداف قانونية (حماية الأطفال، انتقال الملكية، إلخ.) ولكن دون أي قيمة أو معنى ذاتيين. كون المسيحيين كعامة الناس لا يرون فرقًا كبيرًا بين الزواج وأي معاملة قانونية أخرى يفسر نسبة الطلاق المرتفعة حتى في صفوف المسيحيين. وهذه قضية رعائية على جانب عظيم من الأهمية لا بد من معالجتها في كل رعية.

(٤٠) Ibid. 168.

الأخيرة من الاتحاد الزوجي خلاص الآخر المحبوب الذي نتحد معه في رباط أزلي ملؤه الإخلاص والحب المضحّي.

نظرًا إلى التقليل من أهمية الزواج اليوم، حتى بين الأزواج المسيحيين، فإن هذا التعليم يعتبر تعليمًا صعبًا. وقد يتلقفه العديد من الناس بسخرية. لكننا بحاجة إلى أن نؤكّده في كنائسنا إذا كنا نريد أن نحققه في الواقع. وإضافة إلى ذلك هناك حاجة إلى تأكيد نتائج هذا التعليم على السلوك الجنسي بكل جوانبه، ومنها مسألة الجنس قبل الزواج وخارجه، والعلاقات الجنسيّة المثليّة، وممارسة العادة السرية والإباحية. في القسم التالي، سوف نبحث باقتضاب في النتائج الخلقية لكل من هذه الجوانب.

ملاحظة

في ما يتعلق بحجة د. كاراس القائلة بأن الاختلاف الجنسي بين الرجل والمرأة (أو الجندرة) لن يوجد في حياة الملكوت، علينا النظر بدقة في السياق الذي استمدّت منه استشهاداتها. فهي تستند إلى مقاطع عديدة من كتابات القديسَين باسيليوس الكبير وغريغوريوس النزينزي لتدافع عن فكرتها القائلة إنّ «الآباء ينكرون أن الجسد هو انعكاس لصورة الله». وتقول إن القديس باسيليوس «يميز بشدّة بين خارج الشخص وداخله. فالإنسان «الحقيقي» هو الإنسان الداخلي؛ أما الإنسان الخارجي فليس هو الإنسان الحقيقي بل مجرد تابع للإنسان الداخلي». ثم تقدم استشهاداً آخر على لسان القديس غريغوريوس الذي يقول: «أيتها الطبيعة النسائية إنك تتغلبين على طبيعة الرجل في الصراع المشترك من أجل الخلاص، وتبينين

أن الاختلاف بين الرجل والمرأة هو فرق جسدي لا روحي!» (العظة ٨، ١٤؛ PG35: 805B).

تهتم د. كاراس بتبيان أن الرجال والنساء خلقوا متساوين كيانياً، على مستوى النفس. وليس ثمة اختلاف بين الكتاب المقدس والآباء حول هذه النقطة. ولكن د. كاراس تقوم بقفزة غير مشروعة في تحليلها، تنطلق من المساواة الكيانيّة الجوهرية بين الرجل والمرأة لتصل إلى الخلاصة المزدوجة التي مفادها أنّ الجسد لا يعكس صورة الله وتالياً فالتمييز بين الجنسين سيزول في القيامة. هذه الحجة تفترض ثنائيّة بين «الإنسان الخارجي» (الجسد) و«الإنسان الداخلي» (النفس) وهذا يميل إلى تشويه الفكر الكتابي والآبائي.

في إقامة تمييز واضح بين الإنسان «الخارجي» والإنسان «الداخلي» (حرفياً: الظاهر والباطن)، يشير القديس باسيليوس إلى التمييز الذي يجريه القديس بولس في ٢كور ٤، ١٦ (فإذا كان الإنسان الظاهر فينا يخرب، فالإنسان الباطن يتجدد يوماً بعد يوم). هذه الصورة لا تشير إلى أي تعارض بين «الجسد» و«النفس». فالرسول، الذي يتبنى في سياق مسيحي مفهوماً معروفاً لدى أفلاطون والأفلاطونية المحدثة والرواقيين، يقيم تناقضاً بين الحياة الداخلية للإنسان –التي يملؤها الروح ويرشدها– و«اللحم» الذي يخضع للخطيئة والتجربة، ولكن في سياق ٢ كور ٤ يلمح الرسول إلى تلف الجسد بسبب الاضطهاد والمشقات التي عاناها القديس بولس في رحلاته التبشيرية.

«الإنسان الباطن» هو، بتعبير آخر، الخليقة الجديدة في المسيح، الإنسان الذي يملؤه الروح ويقويه بالإيمان (أف ٣، ١٤–١٩؛ قول ٣،

١٠). من جهة أخرى، الإنسان «الظاهر» هو آدم العتيق، أي الجانب المنظور والهشّ للوجود البشري، الخاضع للخطيئة والاضمحلال. التوتر الموجود هنا ليس توتراً بين ثنائية «النفس–الجسد» بل هو توتر أخرويّ إذ يتعلّق بالتحوّل المستمر الذي يمر به الإنسان من كونه خليقة قديمة ليصبح خليقة جديدة (٢ كور ٥، ١٧) و«من مجد إلى مجد»، وهذا التحول سيبلغ تمامه في القيامة. يؤكد القديس بولس أنّ المسيح المخلص الآتي في المجيء الثاني، «سيغيّر هيئة جسدنا الحقير فيجعله على صورة جسده المجيد» (فيل ٣، ٢١) من خلال هذا التحول الذي ينعم به الروح القدس علينا. هذا التحول الأخرويّ يتعلّق بالجسد أي بالإنسان من حيث هو شخص ذو جنس محدد.

يتبع القديس باسيليوس القديس بولس في تمييزه بين «الإنسانين»: الظاهر المرئي والباطن غير المرئي. في بعض المواضع نجد لدى القديس باسيليوس نوعًا من الثنائيّة فيقول إننا «مزدوجون» ولكننا في الواقع كائنات «داخلية» (ملتفتة نحو الداخل). الثنائية تتعلق بالأساسيات، أي بالحياة الداخلية، حياة «الخليقة الجديدة بالمسيح» التي تتعارض مع ما يزول أي الجسد المادي والأهواء. ما يبقى هي النفس أي العقل البشري الذي هو من العناصر التي تكوّن الإنسان المخلوق على صورة الله (العظة الأولى، ٧–٨).

نلاحظ هنا بعض التشوش بسبب تأرجح لغة القديس باسيليوس، شأن معظم آباء الكنيسة اليونانيين، بين اللغة والصور الفلسفية تارة والكتابية طوراً. إذا عزلنا النص عن سياقه، يمكننا أن نفسره كما فعلت د. كاراس، التي افترضت وجود ثنائية أساسية في فكر القديس باسيليوس بين

الجسد والنفس. فلفظ «الجسد» يمكن استخدامه في الواقع للإشارة إلى الجانب الفاني من الوجود الإنساني (مع أن اللفظ الأنسب يكون اللحم). ولكن في موضع آخر من العظة نفسها (١، ٦)، يعود القديس باسيليوس ويستخدم لفظ الجسد –كما لدى أفلاطون وفيلون وأوريجنس– بحيث يقصره على الجانب الانتقالي المؤقّت للإنسان الذي لا يعكس صورة اللهِ إذ يقول: «إننا لا نملك صورة اللهِ في شكل جسداني. فشكل الجسد معرض للفساد». الموضوع هنا هو «الشكل» (morphê) و«الشكل الجسداني» يزول في الواقع إذ يماهيه القديس باسيليوس بما هو فاسد (أي النمو والشيخوخة والصحة الجيدة أو السيئة، والأهواء). بهذا المعنى، يكتسب لفظ «الجسد» معنى «اللحم». في موضع آخر، يستخدم القديس باسيليوس لفظ «الجسد» soma بمعناه الأعم الأوسع الذي يشير إلى الشخص بكليّته. وحتى في المواضع السابقة التي يبدو فيها أن القديس باسيليوس يقدم نظرة ثنائية إلى الجسد والنفس فإن السياق هو سياق أخلاقي لا كياني. على سبيل المثال، يقول في ١، ٧، ١٥ إن فضائل الروح في نموها نحو الكمال تتجلّى في الجسد ومن خلاله، إذ هو «أداة» النفس لا نقيضها الكياني.

تورد د. كاراس أيضًا استشهادات مستمدة من القديس غريغوريوس اللاهوتي (الذي يمدح الأعمال الروحية الفذّة لأخته غورغونيا) كي تؤكّد أنّ «التمييز بين الذكر والأنثى هو تمييز في الجسد لا في الروح»؛ وما تهدف إليه د. كاراس هو أن تبيّن اقتناع القديس غريغوريوس بأن فضائل النساء الأخلاقية مساوية لفضائل الرجال أو أعظم منها. فالنفس مقر الفضائل التي يشترك بها الرجال والنساء على السواء، علمًا أن النساء

يتفوّقن على الرجال في بعض النواحي. ولكن مجدداً، هذا لا يفيد أنّ التمييز الجنسي يقتصر على الجانب الجسدي وأنه يزول في القيامة. لكنّ اهتمامها المشكور بالتشديد على «المساواة الكيانيّة» بين الرجال والنساء يقودها إلى التفكير التالي –الذي لا أساس له– وهو: ما دام بإمكان المرأة أن تتفوق على الرجل في إنجازاتها الروحية، وبما أن الفعل andrizo (الذي يعني «التشبه بالرجال») يمكنه أن يطلق على النساء القديسات فالفروق الجندرية ستزول في القيامة.

في الواقع، جلّ ما يمكن قوله هنا هو ما تؤكده هي نفسها، أي أن الفعل andrizo كما يستخدمه الآباء يفيد التسامي على التمييز التقليدي بين الجنسين. وهذا يصحّ إذا كنا نقصد «بالتمييز التقليدي بين الجنسين» لا المنحى الكياني بل الآراء المقولبة التي تقول إنّ النساء أدنى مرتبة من الرجال روحياً وأخلاقياً. ولكن إذا فهمنا من هذا كله أنّ الاختلاف الجنسي بحد ذاته لن يكون صفة مميِّزة للجسد القياميّ (الجسد الروحي الذي يتحدث عنه بولس في ١كور ١٥، ٤٤)، فعندها نكون وقعنا في استنتاج خاطئ إذ إن المقدمات المذكورة لا تؤدي إلى هذه النتيجة.

ويجب قول الأمر نفسه بالنسبة إلى استشهاد آخر تستمده د. كاراس من عظة تأبينية ألقاها القديس غريغوريوس في وفاة أخيه، القديس سيزاريوس (العظة ٧، ٢٣؛ PG 35: 785C). فالقديس غريغوريوس، مازجاً بين غلاطية ٣، ٢٨ وقول ٣، ١١، يصرّح أننا واحد في المسيح «بحيث لا نكون بعد الآن ذكوراً وإناث، أعاجم، اسكوتيين، عبيداً أو أحراراً، بل نحمل في ذواتنا «الصورة الإلهية» من الله وحده (كما أنّ المسيح نفسه هو «صورة» جوهر الآب في عب ١، ٣). لا بد من الإشارة

إلى أن هذه العظة هي عظة تأبينية يتحدث فيها القديس غريغوريوس عن سر الموت والرجاء المجيد بالقيامة. فيقول إننا، في هذه الحياة، مرتبطون بالله بالجسد والروح. «يجب أن أدفن مع المسيح لكي أقوم معه ويجب أن أكون وارثًا مع المسيح لكي أصبح ابنًا لله، أو الله نفسه» (huion genesthai theou, theon auton).

من هذا المنظار الأخروي علينا أن ندرك الخلاصة التي يتوصل إليها القديس غريغوريوس والإشارة إلى غلاطية ٣، ٢٨. فالقديس غريغوريوس يميز بين الأرضي والسماوي، الفاني والخالد، الخسيس والمغبط (٧، ٢٣، ٦). في هذا السياق التأبيني يرثي القديس غريغوريوس للطابع الانتقالي للوجود الأرضي. ولكنه يعبّر أيضًا عن الشكر لكون فاجعة موت سيزاريوس دفعته إلى تذكر جوهر إيمانه، بما أنها جعلته «أكثر شوقًا لمغادرة هذه الحياة». محور حديثه هو الاتحاد بالمسيح حيث ستزول كل الفروق الدنيوية ومنها تلك التي تميز بين الجنسين أو تفصل بينهما، والفروق العرقية وتلك الموجودة بين الطبقات الاجتماعية. التشديد هو على زوال كل ما يفرّق، وليس على الخصوصية الكيانية للشخص المذكور. انطلاقًا من هذا التشديد وهذا السياق، من الخطأ استخدام هذا المقطع (والأمر نفسه يصح بشأن استخدام الاستشهاد المستمد من القديس باسيليوس) للتأكيد على أن «الجسد» لا يحمل الصورة الإلهية أو يعكسها أو على أن الجندرة لن تكون من مميزات الوجود في القيامة.

ثمة دليل آخر يدعم طرحنا وهو ليس دليلاً سطحيًا أبدًا وإن بدا كذلك: يستخدم القديس غريغوريوس الضمير الغائب «هو» للحديث عن سيزاريوس المتوفّى. فهو يجد أن أخاه ما زال ذكرًا بعد مماته بقدر ما كان

ذكراً في حياته؛ ولا شيء يوحي بأن هذه الذكورة ستزول في القيامة. فالذين ينمون في التألّه، في شبه الله إلى درجة أنهم «يصبحون الله»، يحملون الهوية الشخصية نفسها أو الميزة الجنسية نفسها التي حملوها منذ أن حُبل بهم. فلا يصبحون «خنثويين» (أي متضمنين الذكورة والأنوثة في آن واحد) كما أنّ الصفة الجنسية لا تنعدم لديهم بحيث يصيرون بدون جنس محدد. هذه النقطة لا يعارضها تأكيد القديس غريغوريوس على أننا «سوف نحمل في ذواتنا الصورة الإلهية فقط» وأننا بالتالي سنعطى شكلاً من قبل الله بحيث يستطيع وحده أن يتعرف علينا. ذلك أن الشخص الإنساني هو الذي يبلغ مرحلة التشبّه بالله في نموّه باتجاه التألّه، والتمييز الجنسي ما هو إلاّ سمة أساسية من سمات الهوية الشخصية.

مسؤولية العهد والسلوك الجنسي

«كلّ الخطايا محاولات لملء الفراغ»

سيمون فايل

المساواة بين الجنسين

في إسرائيل القديم، كما في معظم مراحل تاريخ الكنيسة، لطالما وُجد خلل لافت أو لنقُل غير عادل - كما يجد العديد من الناس- في التوازن المتعلق بمتطلبات الإخلاص والمسؤولية الزوجيين. وقد أرخى هذا الحمل بثقله على كاهل النساء أكثر من الرجال. وهذا عائد جزئياً إلى تاريخ تفاوت متوارث بوسعنا أن نسميه بلغة اليوم «التمييز الجنسي ضد النساء من منطلق النزعة الأبوية». ففيما تُعتبر المرأة ملكاً لزوجها (بعد أن تنتقل

إليه ملكيتها من والدها) يُتوقّع منها، تحت طائلة عقاب شديد، أن تبقى عذراء حتى تتزوج، ثم أن تبقى مخلصة لزوجها. وفي ما خلا حالات استثنائية جدًا، نجد أن قيودًا مماثلة قلما فرضت على الرجل.

نظرياً، إن لم يكن في التطبيق، زال هذا الشرط مع «الانقلاب الكبير» الذي جاء به يسوع المسيح. فإعلان الرسول بولس أنه «لا ذكر ولا أنثى» يعني زوال التفاوت بين الجنسين، المفروض اجتماعيًا وثقافيًا: فالتفاوت غير موجود في فكر الله ولا مكان له داخل الجماعات الكنيسة. هذا يعني أيضًا أنّه على الرجال والنساء مسؤولية متساوية في الحفاظ على الحالة الأخلاقية التي تضمن الحفاظ على سلامة الحياة العائلية. من هنا، لا تقل مسؤولية الرجل عن مسؤولية زوجته في الحفاظ على بنية العائلة وثباتها والرعاية الضرورية من أجل تربية أطفالهما تربية صالحة. فالزوج مسؤول شأن الزوجة عن تطبيق الوصايا التي ترد في الفصل الخامس من الرسالة إلى أهل أفسس. ذلك أنّ «امتثال» المرأة لزوجها، كما تمتثل للرب، يعكس امتثال الكنيسة للمسيح. بالمقابل، إذا تولّى الرجل الرئاسة، فهو يعكس أفعال المسيح ومواقفه حيال جسده، أي الكنيسة. (الفعل في اليونانية hypotasso وترجمته الأدق في هذا السياق تكون باستخدام تعبير «امتثل» أو «سلّم أمره» لا «خضع» كما في العديد من ترجمات العهد الجديد. فهذا الفعل يدل في الواقع على فعل حب إراديّ لا على خضوع مفروض من قبل الزوج أو العرف الاجتماعي). على الزوج أن يحب زوجته «كما أحب المسيح الكنيسة وبذل ذاته من أجلها» في حب مضحٍّ ومنزّه عن الأهواء. مفتاح هذا الحب المتبادل نجده في الآية ٢١ من الفصل الخامس من الرسالة إلى أهل أفسس، وهي الآية التي تقدّم

للمقطع بكامله: «ليخضع بعضكم لبعض بتقوى المسيح». فالخضوع إذاً متبادل. وهو مطلوب من الاثنين معاً بالمقدار ذاته ولكن بطريقتين مختلفتين: فالزوجة تخضع من خلال قبول مسؤولية زوجها في «رئاستها»، والرجل من خلال الخدمة المُحبّة التي يقدمها لزوجته[٤١].

مسؤوليات العلاقة الزوجية وفروضها متبادلة ومتساوية. فالرجل والمرأة يقومان بوظيفتين مختلفتين في العائلة، كما يفعل الكاهن والعلمانيون في «العائلة» أي الرعية. غير أن هذه الوظائف متكاملة وهي فاعلة فقط بمقدار ما ترتكز على المساواة الكاملة غير المشروطة بين الطرفين والمبنية على وضعهما الكيانيّ والقيم الروحية المشتركة بينهما.

تفترض التراتبية الأصيلة، سواء في حياة الثالوث أو حياة الكنيسة، مساواة مماثلة. فالنظام الذي يسري بين أقانيم الثالوث يرتبط بأصل كل أقنوم ووظيفته: فالآب هو المصدر غير المخلوق، علّة وجود الابن أو منبعه، كما هو مصدر الوجود المخلوق؛ الابن مولود من الآب منذ الأزل ووظيفته في التدبير الإلهي هي الإعلان والفداء وتحقيق الخلاص؛ الروح منبثق أزليًا من الآب وفي إطار التدبير الإلهي يرسله الآب عبر الابن ليؤسس الكنيسة ويلهمها ويقدّسها ويحفظها. بيد أنّ هذا العمل المتكامل ممكن فقط لأنّ للأقانيم الثلاثة جوهرًا واحدًا ومشيئة واحدة.

(٤١) مبدأ الرئاسة هذا يتطلب المزيد من البحث قياسًا بما تمّ إلى اليوم. إلى أي درجة يدخل هذا المبدأ في جوهر العلاقة الزوجية وإلى أي درجة تتحكم به الحضارة أو الثقافة؟ وفي المجتمع المعاصر حيث الرجل والمرأة يعملان لكسب المعيشة في أغلب الأحوال، أو حيث يقوم الزوج بالواجبات المنزلية فيما تؤدي المرأة وظيفة خارج المنزل، كيف يمارس الرجل «رئاسته»؟

في الكنيسة أيضاً، تستقيم العلاقات التراتبية بحسب أصلها أو مَنشإها - فالمعمودية والتكريس مصدرهما إلهي - وبحسب وظيفتها أيضًا، أي الخدمة المحدّدة التي يضطلع بها كل من الأسقف والكاهن والشماس والعلماني في إطار التراتبية الرباعية. فالأسقف هو الراعي الأوّل وحارس الوحدة المدعو إلى أن «يقول باستقامة كلمة الحق»؛ الكاهن هو «الأب» المباشر للجماعة ومتمّم الأسرار؛ والعلمانيون «مرسلون» ليؤدوا الشهادة الحاملة الحياة في العالم وله. وفيما قد نتحدث عن السيامة كونها «تمنح النعمة الإلهية» نعلن في الوقت ذاته أنّ هذه النعمة «تشفي المرضى وتتمم الناقصين». وهي لا تمنح من ينالها مكانة أو قيمة خاصة. فالتراتبية تفترض وتتطلب، في الواقع، وجود مساواة أساسية بين الأعضاء الذين يدخلون في تكوينها، إذ إنّ هذه المساواة نابعة من كون كل عضو مخلوقاً على صورة الله ومدعواً إلى بلوغ المثال الإلهي ضمن هذه المساواة.

والأمر عينه يصح داخل العائلة. فإذا كان بوسعنا التحدّث عن نظام تراتبيّ بين الرجل والمرأة والأولاد، فهذا يكون فقط بناءً على أصلهم أو منشإهم (أي على الدعوة الإلهية الموجّهة إلى كلّ منهم في إطار الاتحاد الزوجيّ) الذي يُعبّر عنه وظيفياً من خلال الاضطلاع بدور معين، كدور الأب ودور الأم ودور الأولاد. هذه الأدوار، على غرار «الأخلاق البيتيّة» المذكورة في الرسالة إلى أهل أفسس (٥، ٢١ - ٦، ٤) وفي الرسالة إلى أهل قولوسي (٣، ١٨-٢٢)، تتعلق بواجبات ومسؤوليات الذين يشتركون بالتساوي في الحياة الجديدة بالمسيح، إذ لا يتم اعتبار أي من تلك الأدوار متفوقًا كيانيًا أو روحيًا على غيره.

بيد أنّ تلك الأدوار تختلف باختلاف الجنس. فسواء كان الرجل اليوم

هو من يأتي بالخبز للعائلة أم لا، وسواء كانت الزوجة هي التي تقوم بالأعمال المنزلية أم لا، فباستطاعتهما أن ينهضا بمسؤولياتهما التي يمليها عليهما عهد الزواج فقط بقدر ما يضطلع كل منهما بدوره (الأبوي أو الأمومي) ضمن العائلة. من المسلّم به أننا أقل وضوحًا اليوم من أي وقت مضى في ما يتعلق بمضمون هذه الأدوار. لكن الأمر لا يعود إلى أي غموض في الوظائف التي يعيّنها الله بحد ذاتها. بل هو عائد إلى فقدان التميّز الجنسي قيمته كما حصل في المجتمع الغربي خلال العقود الأخيرة. فإذا كانت نظرة الكنيسة نقدية حيال «أحادية الجنس» unisexism فمرد ذلك إلى أن هذا الاتجاه يشجع فقدان قيمة التميّز الجنسي وينتهي إلى تشوّش في الأدوار. وإذا كانت أديارنا تصر على أن ترتدي النساء التنانير عوضاً عن السراويل الفضفاضة خلال الخدم الكنسية، وإذا كان عدد من الرعايا ما زال يشجع النساء على وضع غطاء للرأس فهذا لمصلحة الاعتراف بالتمييز بين الجنسين واحترامه وتجنب التشوش أو الخلط بينهما[٤٢]. وفي العائلة أيضاً، تدعو الكنيسة الزوجين إلى القيام بأدوار متميّزة صنّفتها جميع الثقافات أنها «أبوية» أو «أمومية»، وإن كان يصعب تحديد ما هو أبوي وما هو أمومي.

لقد قيل وبحق إنّ المسألة اللاهوتية الأهم في يومنا هذا هي تلك المتعلقة بالجندرة والحياة الجنسيّة. فالنقاش الحالي في هذا الشأن

(٤٢) هذا هو معنى ملاحظة القديس بولس في ١ كور ١١، ٢-١٦. فإذا كانت المرأة تغطي رأسها «من أجل الملائكة» فهذا يعود إلى كون اليهود والمسيحيين في ذلك الزمن يعتقدون أن الملائكة مسؤولة عن النظام في بيت العبادة (راجع ١كور ١٤، ٤٠ «وليكن كل شيء بأدب ونظام»). ولئن ساعد غطاء الرأس على الحد من نظرات الرجال الحالمة والراغبة، فإنه يُمنع على الرجال ويفرض على النساء بخاصة من أجل إقامة تمييز واضح بين الجنسين.

يتمحور بمعظمه حول معنى الأبوة والأمومة؛ والألفاظ التي تستخدم للحديث عن الدورين غالباً ما تتضمن «الفاعل / المنفعل»، «المعطي / المتلقي»، «الحامي / المربي»، و«على صورة المسيح / على صورة الروح القدس». هذه الألفاظ أو التعابير كلها غير مناسبة لأن كلاً منها تنطبق على الزوج والزوجة، على الرجل والمرأة معًا. فالنقاش الذي يسعى إلى لغة لاهوتية مناسبة هو نقاش ضروري ومفيد. وكما يقول القاضي بوتر ستيوارت بصدد الإباحيّة التي لا يمكننا تحديدها ولكن عندما نراها نميّزها، كذلك الأمر بالنسبة إلى الخصوصية الجنسية، أي أننا لا يمكن أن نحددها ولكن عندما نراها نميّزها. هذا يؤكد أيضاً الحدس القديم الذي وُجد حتى في روايات سفر التكوين وهو أنّ التميّز الجنسي عنصر أساسي ودائم في تكويننا البشري وهو وظيفة من وظائف طبيعتنا البشرية «المشخصنة».

إن تشديدنا البالغ على هذه النقطة يعود إلى انعكاساتها على السلوك الجنسي. فإذا كانت الجندرة وتعبيرها الجنسي خاليين من أي أهمية كيانيّة أو بعد روحيّ، إذ ذاك يكون السلوك الجنسي مقتصرًا على الحياة الدنيوية وخالياً من أي بُعد أبديّ. وتكون الأخلاق الجنسية، والحال هذه، مسألة نفسية أو اجتماعية لا مسألة لاهوتية. من جهة أخرى، إذا كان الجنسان متساويين ومتكاملين كيانياً، وإذا كانا يشتركان بالطبيعة الواحدة ويعكسان في الوقت ذاته، بطرق تتناسب وجنسهما المحدّد، جمال الطبيعة الإلهية وكمالها، يكون للسلوك الجنسي تأثير مباشر في نمو الشخص وارتقائه إلى المثال الإلهيّ. يركّز التقليد الأرثوذكسي على الحالة الأخيرة كونها هي الحالة المستقيمة. إذًا، بالإضافة إلى تأكيد المعنى

الأزلي للجندرة، شدّدنا أيضًا على المساواة الكيانيّة الموجودة بين الجنسين. وهذا الأمر ضروري من أجل التصدي لنزعتي التمييز الجنسيّ ضد النساء والاستغلال الجنسي. ولكنه ضروري أيضًا من أجل إدخال السلوك الجنسي في إطار رباط العهد الأخرويّ والأسراريّ الذي يمنح الرجل والمرأة مسؤولية متساوية وقدرة متساوية على تحقيق تألّه وجودهما الشخصي بالنعمة. بالتالي، كل شيء يمكن أن نقوله في موضوع الجنس خارج إطار الزواج أو حول الشذوذ الجنسي -وقياسًا على ذلك، في موضوعي الإجهاض والتلقيح في بيئة مصطنعة - لن يتسم بأي أهمية لاهوتية إن لم يكن بوسعنا أن نؤكد من الخارج أن الرجل والمرأة متساويان كيانيًا (بحسب الطبيعة) في عيني الرب، وأن كلاً من الجنسين يملك أهمية خاصة وبعدًا خاصًا وأبديًا.

فضيلة العفة

بعد كل ما تقدم، نسأل: ما هي الأهمية اللاهوتية للسلوك الجنسي داخل رباط الزواج وخارجه؟ بكلمة واحدة، الجنسانيّة هي المحك الذي يحدد التزامنا برباط العهد الذي أقامه الله مع شعبه. فمن خلالها يمكن قياس التزامنا بهذا العهد وإخلاصنا له. نلاحظ أنّ كلام يسوع عن رباط الزواج الذي لا ينفك تتبعه أقواله حول البتولية الطوعيّة: «هناك مخصيون خصوا أنفسهم من أجل ملكوت السموات» (متى ١٩، ٨-١٢). ثمة دعوتان أساسيتان في الكنيسة: ليس المقصود «الدعوة الإكليريكية» و«العلمنة» بل البتولية المكرّسة والاتحاد الزوجي المبارك. على الرغم من الميل إلى تفضيل البتولية الذي عبر عنه العديد من الآباء، لطالما قالت

الأرثوذكسية إنّ هاتين الدعوتين متساويتان في الأهمية الروحية وفي قدرتهما على إرشاد الشخص، أكان راهبًا أم متزوجًا، إلى الخلاص. الكنيسة تدعو الأشخاص غير المتزوجين إلى الالتزام بالبتولية للسبب نفسه الذي من أجله تدعو البعض للحياة الرهبانية ألا وهو أنهم يتمكنون، بنعمة الروح القدس، من تحويل الرغبة الجنسية إلى حب، وتحويل الشبق إلى اشتهاء حقيقي. بيد أنّ الكنيسة تعلّم أيضاً أنّ الزواج يحقّق هذه الغاية ذاتها عندما يُقدَّم الحب المطهَّر والمتقدِّس مجّانًا إلى الزوج والأولاد.

بالتالي، إنّ للجنسانيّة أهمية روحية ولاهوتية عميقة كونها الاختبار الصعب الذي يمر به الجهاد النسكي فيؤدي إلى تسامي الطبيعة البشرية الساقطة. وإذا كان التقليد الرسولي يدين «خطايا الجسد» فذلك لأنّ الطريق المؤدية إلى الملكوت تتميز بالعفّة التي تتسامى على الذات سواء في الزواج أم في الحياة المتبتّلة. فالعفة الحقيقية تتسامى على الذات ولا تنكرها؛ وكونها نهجًا روحيًا، فهي تعزز سلامة الشخص واستقراره بتركيز طاقته الجنسية وتحوّلها نحو الله، لا إلى الذات وحاجاتها المحسوسة.

وعلى الرغم من أن العفة لا تتعارض والحياة الجنسية الزوجية إلا أنها تفرض حدودًا على التعبير الجنسي (لمواجهة مفهوم المتعة الذي يبيح كل شيء)، وتوجّه حب الزوجين بحيث تفعمهما بالانتباه المتبادل والتفاني والغبطة. من جهة أخرى، العفة من حيث هي شكل من أشكال البتولية، هي دعوة خاصة تعكس في الدرجة الأولى الطهارة الشخصية والتخلي عن الذات والإخلاص لله ولوالدة الإله الدائمة البتولية مريم. إنها دعوة

كنسية إذ إنها تعبّر، في الكنيسة وللمؤمنين، عن الإخلاص الذي يعلو على المساومة، والمطلوب من كل مسيحي، لعلاقة العهد الذي أقامه الله مع شعبه. غير أن الغاية من الدعوتين، أي الزواج والبتولية، هي واحدة: اقتبال الحب الذي يصفه الله بالحب الزوجي، سواء في حياة الزوجين أو الراهب المتوحد.

هذا يفسر لماذا يزخر الأدب الكنسي النسكي بالصور المتناقضة ظاهرياً التي تبيّن أنّ التزام الزوجة/الزوج بالله وشركتهما معه يتعمقان من خلال العفة، فيما تظهر أن علاقة الراهب (أو الراهبة) بالله هي علاقة زوجية بالمعنى المجازي. الصورة الأولية التي تعبر عن الدعوتين - الزوجية والرهبانية- هي صورة الزواج من حيث هو التزام بعهد أبدي ينص على المحبة والإخلاص بين المسيح وكنيسته. قياساً على ذلك، يتحقق الهدف النهائي لهاتين الدعوتين من خلال اشتراكهما الأبدي بعرس من هو حمل ذبيح وعريس في آن واحد (رؤ ١٩، ٩ - ٢١، ٢ - ٢٢، ١٧).

العلاقات الجنسية قبل الزواج

يقدّم لنا هذا النوع من التحليل قاعدة تمكننا من التوصل إلى خلاصات محددة تتعلق بممارسة الجنس قبل الزواج وبالعلاقات الجنسية خارج إطار الزواج، إضافة إلى الشذوذ الجنسي المعلَن.

البركة الأولى والأساسية المعطاة للجنسانية هي الإنجاب الذي، حتى وقت قريب، كان ثمة اعتراف من قبل الجميع أنّ مكانه الأنسب هو في العائلة التي تتألف من رجل وامرأة. إنّ الضغوط الحالية التي تهدف إلى

تكوين عائلات بديلة، إثر ارتباط عاشقين مثليي الجنس أو والدين عازبين، تتعارض مع فهم الكنيسة الأساسي لما يسميه الله «العائلة» أي الرجل والمرأة اللذين يتحدان كجسد واحد من أجل تعميق حبهما المتبادل عن طريق إنجاب «ثمرة الجسد». هكذا، فإنّ الاتحاد الذي يحققه الزواج مرتبط بشكل عميق بالقدرة على الإنجاب[٤٣]. فإذا كان الرجل أو المرأة غير قادرين على الإنجاب لسبب ما، فهذا لا يقلل من قيمة اتحادهما الزوجي. ولكن كما يدلّ القلق الذي يعاني منه الزوجان العقيمان بشكل

(٤٣) هذه النظرة توافق عليها أيضًا الكنيسة الكاثوليكية في تعاليمها. أنظر وثيقة Humanae Vitae رقم ١٢: «هناك صلة لا تُقطع بين معنى الاتحاد ومعنى الإنجاب (في الزواج) وكلاهما من صلب الزواج. فهذه الصلة مقامة من الله ولا يسمح للإنسان بقطعها بناء على إرادته الخاصة». يستخدم التقليد (أو الرئاسة الكنسية على الأقل) الكاثوليكي هذا الإعلان لرفض وسائل منع الحمل على أنه أمر لا أخلاقي، بما أن كل عملية مضاجعة يجب أن تفتح المجال للإنجاب. العديد من علماء الأخلاق الأرثوذكس لا يوافقون على أن الصلة الوثيقة بين جانبي العلاقة الجنسية الاتحادي والإنجابي يجب أن تستثني وسائل منع الحمل شرط أن لا تكون هذه الوسائل مجهِضة وأن يكون استخدامها بهدف عدم الإنجاب لمدة مؤقتة. أنظر في هذا الصدد ملاحظات الأب ستانلي هاراكاس في كتابه «عيش الإيمان» Living the Faith (Minneapolis, MN: Light & Life Publishing, 1993) 130-136 . فيقول بالإشارة إلى بعض علماء الأخلاق الأرثوذكس الذين يقبلون بعض أشكال منع الحمل: «العديد من هؤلاء المؤلفين يشددون على الطابع الأسراري للزواج، كونهم ينظرون إلى علاقات الزوجين الجنسية كمظهر من مظاهر النمو المتبادل لهما بالحب والاتحاد. وهذه المقاربة لا تسمح فقط بالعلاقات الجنسية بين الرجل وزوجته لحد ذاتها أي كتعبير عن حبهما المتبادل بل تشجعها أيضًا. هذه النظرة تدعم استخدام وسائل منع الحمل لأجل إفساح المدة بين الولادات وتحديد عددها، وكتعبير عن حبهما المتبادل». يناقش الأب هاراكاس هذه المسألة بتفصيل أكبر في مجلة Contemporary Moral Issues, 78-82 ويخلص إلى القول: «ما نقوله هو إنه إذا كان لزوجين أطفال أو إذا كانا يفسحان المدة بين إنجاب طفل وآخر ويودان الاستمرار في ممارسة الجنس كتعبير عن حبهما المتبادل المستمر ولتعميق اتحادهما الزوجي والشخصي، فإن استقامة منع الحمل مؤكّدة».

عام نلاحظ أن الزواج والممارسة الجنسية يكتملان ويحققان هدفهما عندما يولّدان حياة جديدة.

ولهذا السبب تشدد الأرثوذكسية، شأن الكنيسة الكاثوليكية، على وجوب قبول الزوجين باحتمال حدوث الحمل في كل مجامعة جنسية. وفي الحالات التي يحصل فيها الحمل رغم الاحتياطات المتخذة لتجنّبه، يجب أن يتقبل الثنائي هذه الحياة الجديدة بشكر وفرح وأن يتلقفاها كهدية أغدقها الله عليهما بصلاحه، فيحبّانها ويرعيانها طوال فترة الحمل. وعليهما أن يدركا أيضًا أنّ كل قرار يقضي بإجهاض هذه الحياة لأسباب نفعيّة لا تعتبره الكنيسة إلاّ خطيئة كبرى مساوية للقتل.

يعترف الأساقفة والكهنة الأرثوذكس عادةً، بخلاف إخوانهم الكاثوليك، بأن الأزواج قد يحتاجون إلى ممارسة نوع من التخطيط العائلي يشتمل على إحدى وسائل منع الحمل. لكن ليس ثمة توافق أرثوذكسي جامع على هذا الرأي. وهذا الخلاف حول وسائل منع الحمل يدل على أن الأرثوذكسية تنظر إلى الإنجاب كونه هدف العلاقة الجنسية ومبرّرها الأساسيّ. الاتحاد في الحب الذي تعبّر عنه العلاقة الجنسية هو نتيجة لازمة، مباركة، وسارّة للإنجاب. إنه هبة يمكننا أن نفرح بها ونشكر الله عليها. ولكن هذا الأمر لا يصحّ إلاّ بمقدار ما يكون نتيجة للزواج المسيحي وأهدافه الأساسية، أي الاشتراك المباشر في عمل الله الخلاق من خلال الحمل والإنجاب.

العلاقات الجنسية التي تتم قبل الزواج وخارجه (أي الزنا) تنتهك حرمة الالتزام بالعهد الذي يتم من خلال الزواج. بعيدًا عن الأعمال الإجرامية العنيفة كالاغتصاب وسفاح القربى، هناك، عادةً، نمطان

للعلاقة الجنسية التي تتم خارج الزواج: النمط الأول عبارة عن لقاءات متقطّعة بين شخصين تربط بينهما معرفة مشتركة، وأما النمط الثاني فهو العلاقة التي تتّسم بالجدية والالتزام بين شخصين يخطّطان للزواج. في الحالة الأولى تكون المتعة -أي التسلية أو إشباع الرغبة- التي تركّز على الذات وعلى حاجات الشخص ورغباته هي الهدف الأوحد للممارسة الجنسية. وكون هذه العلاقة خالية من أي التزام شخصي، وتاليًا من المسؤولية الشخصية، فهي بمثابة استغلال للشخص الآخر حتى لو كانت الرغبة متبادلة بين الطرفين. ولذا، لا يمكن اعتبارها، بحسب التعبير الكاثوليكي، إلاّ «شرًا أخلاقيًا». بتعبير آخر، وبرأي الكنيسة، فإن ممارسة الجنس الخالية من الالتزام تُعدّ خطيئة.

أما في حالة الشخصين اللذين ينويان الزواج، فتصعب معالجة الموضوع ليس لعدم وضوح موقف الكنيسة في هذا الصدد، بل لأن حالات «المساكنة» منتشرة بكثرة بين الثنائيات في مجتمعنا المعاصر، سواء اعتبرنا هذا التدبير (أي المساكنة) تحضيراً للزواج أم لا. فلدى نشأة هذه الظاهرة، أراد المخطوبون -وهذا أمر نتفهّمه- أن يعبّروا جنسيًا عن حبهم والتزامهم. فلمَ يجب عليهم الانتظار بخاصة إذا كانت الظروف المادية أو غيرها من الاعتبارات لا تسمح لهم بالزواج مباشرة؟ لماذا يمكن الخطيبين الاشتراك في كل شيء، ما عدا التمتع باللذة الجنسية لا سيما في يومنا هذا وفي عصرنا الذي أصبحت فيه وسائل منع الحمل سهلة وفاعلة؟

لكن السؤال يجيب على ذاته بذاته: فحيث يكون الإنجاب مرفوضًا بالمطلق، لا يمكن أن تحقق العلاقة الجنسية الهدف الذي من أجله

أوجدها الله. وهذا القول ينطبق على الزواج أيضًا إذا رفض الزوجان الإنجاب بشكل قاطع. لا نقصد هنا الحالات التي يمكن فيها للثنائي أن يؤجّل الحمل لفترة معينة، أو حتى الحالات التي قد يقرر فيها الأهل، على أثر عدة ولادات، اللجوء إلى وسائل منع الحمل بهدف إبقاء حجم العائلة ضمن حدود تمكنهما من التحكم بها والاعتناء بها. أمّا في الحالات التي يرفض فيها الثنائي الإنجاب بشكل مطلق، سواء داخل العلاقة الزوجية أم خارج إطار الزواج، فهي حالات تُحبَط فيها غاية العلاقة الجنسية الحقيقية، إذ إنّ هذا الرفض خاطئ بطبيعته، والنيّة التي تحركه تحوّله إلى شر أخلاقيّ لا مجرد شر «وجوديّ».

في حالة الأشخاص الذين يخططون للزواج، نجد من الضروري التطرّق إلى مسألة لاهوتية أساسيّة. في الفصل السابع من الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، ينصح الرسول بولس الأشخاص الذين لا يمكنهم أن يطيقوا العفاف بأن يتزوجوا، «فالزواج خير من التحرّق (بالشهوات)». لا يمكن فهم التردد الظاهر في هذا المقطع إلا إذا أدركنا اقتناع الرسول بأن المجيء الثاني للمسيح بات قريبًا جدًا. ولهذا، كان من الأفضل للجميع أن يظلوا في الحالة التي هم عليها، سواء كانوا متزوجين، أم غير متزوجين، عبيدًا أم أحرارًا. أما اليوم، ويا للأسف، فلدينا كل شيء ما عدا الرجاء الأخرويّ. وبالتالي، قد تبدو مرحلة الخطوبة متعبة جدًا عندما يصحبها قرار الخطيبين بالامتناع عن العلاقات الجنسية.

على الرغم من ذلك، يجب أن ننظر إلى الوجود المسيحي برمته، بما فيه الحياة الجنسية، من زاوية أخروية. ولهذا السبب يربط القديس بولس تعاليمه المتعددة حول الطهارة الجنسية -الابتعاد عن الملذات والزنا

والشذوذ الجنسي وكل ما يعنيه بالدعارة -porneia مع الدعوة إلى اقتبال الحياة الجديدة بالمسيح وفي الروح القدس.

«لنسر سيرة كريمة كما نسير في وضح النهار. لا قصف ولا سكر، ولا فاحشة ولا فجور (الإشارة إلى الفسق الجنسي)، ولا خصام ولا حسد. بل البسوا الرب يسوع المسيح ولا تُشغَلوا بالجسد لقضاء شهواته». (روم ١٣، ١٣-١٤).

«وأقول: اسلكوا سبيل الروح فلا تقضوا شهوة الجسد، لأنّ الجسد يشتهي ما يخالف الروح، والروح يشتهي ما يخالف الجسد ... وأمّا أعمال الجسد فإنّها ظاهرة، وهي الدعارة والزنا والفجور...» (غلا ٥، ١٦-١٩).

في هذا الإطار الأخروي، يرتدي الزواج أهمية لاهوتية كونه شاهدًا على الخليقة الجديدة التي وُجدت بالمسيح وحُفظت بالروح القدس. للسؤال التالي «لماذا علينا أن ننتظر الزواج حتى نتمتع بالعلاقة الجنسية؟» جواب وحيد مفاده أنّ العلاقة الجنسية هي الطريقة التي بها يتأسس رباط العهد الأسراري في الاتحاد «بالجسد الواحد». إنها العلامة الوحيدة على هذا الرباط والطريقة الوحيدة التي يُختم بها الرباط، تمامًا كما أنّ الخدمة الإفخارستية هي علامة الكهنوت وتعبير رئيسيّ عنه. الزواج، من حيث هو سر من أسرار الكنيسة، يجب أن يُتمّم علناً وفي وسط الجماعة. يجب أن يُحتفَل به كشهادة على النعمة التي ينزّلها الله على العروسين

وعلى الجماعة المؤمنة. ذلك أنّ سرّ الزواج، كسرّ الكهنوت، يدرّب الأشخاص الملتزمين على حياة الالتزام المحبّ والخدمة المضحّية وذلك في حياة الكنيسة ككل وفي خدمتها ومن أجلها.

اللغة التعاقدية النموذجية المعروفة في خدم الزواج الغربية ساهمت كثيرًا في التعتيم على طابع الزواج الأسراري[٤٤]. كما أنها حوّلت الاهتمام إلى ناحية بعيدة كل البعد عن قيمة العهد الذي تتميز به الدعوة الزوجية. الزواج، بوصفه سرًّا وعهدًا، يجب أن يتحقق بواسطة الطقوس الكنسية الليتورجية بما أنه من خلال الخدمة يُعلن التزام العروسين المتبادل ويُختم تفاهمهما ببركة الله.

(٤٤) نشرت لجنة العقيدة والإيمان الكاثوليكية في شهر كانون الأول من العام ١٩٧٥ «إعلانًا حول بعض مشاكل الأخلاق الجنسية»، في «المجمع الفاتيكاني الثاني»، الجزء الثاني، ١٩٨٢ و *Vatican Council II*, Vol. 2, 1982, 486-96, reprinted in *Medical Ethics. Sources of Catholic Teaching*, 2nd. Ed. (Washington, DC: Georgetown University Press, 1993), 294-301.

فيما تعالج الوثيقة بطريقة إيجابية جدًا المشكلة المطروحة، إلاّ أنّ لغتها القانونية والتعاقدية تفصل فهمها لطبيعة الزواج عن فهم الأرثوذكسية. أورد هنا شواهد من الفقرة السابعة: «تعلمنا الخبرة أن الحب يجب أن يصونه استقرار الزواج إذا كان للعلاقة الجنسية أن تتمم متطلبات هدفها الخاص ومتطلبات الكرامة الإنسانية. ولكي يتحقق ذلك، هناك حاجة إلى عقد يفرضه المجتمع ويحميه... بالتالي، على الراغبين بالاتحاد في رباط الزواج أن يصرحوا عن موافقتهم علنًا وبشكل تقبله الجماعة على أنه قانوني. وعلى المؤمنين، من جهتهم، أن يعلنوا عن موافقتهم على الزواج بالطريقة التي تنص عليها قوانين الكنيسة. وهذا يجعل زواجهم واحدًا من أسرار المسيح...». على العكس من ذلك، فالزواج ليس عقدًا، إنه عهد. أضف إلى ذلك أنّ الزواج يصبح سرًا بالنعمة الإلهيّة، لا بالإعلانات البشرية، وبالقيام بالطقس بشكل «قانوني» وبانسجامه مع قوانين الكنيسة، مهما كان ذلك مهمًا في إطار تتميم خدمة الزواج بحد ذاتها. فالخدمة شأن المعمودية هي مجرد بداية حياة التجاوب مع النعمة الإلهية بالتزام.

وحدها هذه البركة تؤسس اتحاداً زوجياً يكون هو الإطار الوحيد لممارسة العلاقة الجنسية بما يوافق مشيئة الله. يمكننا أن نشبّه الأشخاص غير المتزوجين الذين يقومون بالعلاقات الجنسية بأطفالنا الذين يسرّون جداً بتمثيل دور الكاهن في اللعب. فيمكن الأولاد أن يقرأوا في كتاب الخدم الكنسية وأن يقوموا بجميع الحركات، وحتى أن يأكلوا الخبز ويشربوا الخمر. ولكنهم ليسوا كهنة ولعبتهم ليست سرًا كنسيًا ما داموا غير مكرسين وما دام البعد الكنسي غير حاضر. فمن أجل أن تكون الخدمة الكهنوتية حقيقية، وليس فقط «قانونية»، يجب أن تتقبل الكنيسة وتعلن الشخص المدعو إلى التكريس وأن تؤمّن الإطار الأسراري الذي فيه اختار الله أن يسكب نعمته الخلاصية. والأمر نفسه ينطبق على المدعوين إلى الحياة الزوجية. بعيدًا عن هذا الإطار وعن البركة الأسرارية ليس ثمة كهنوت ولا زواج. هناك فقط لعب وتمثيل في أفضل الأحوال وتجديف في أسواها.

الموازاة التي غالبًا ما نرسمها بين العلاقة الجنسية والخدمة الكهنوتية ليست مجرد صورة رومنسية أو أمر عابر. فالاثنتان تفترضان التكريس الأسراري وتبلغان ذروتهما بالدخول الذي به تتحقق الشركة مع الشخص المحبوب. إضافة إلى ذلك، ترتكز العمليتان على التضحية التي تختم علاقة العهد: تضحية يسوع المسيح التي تصبح بمتناولنا في الإفخارستيا، وتضحية الزوجين التي يُرمز إليها بإكليلي العرس إذ يقدّم كل منهما نفسه إلى الآخر وإلى الله في خدمة مُحبّة. وكما أن الشخص لا يمكنه الاشتراك في مناولة القرابين المقدسة إن لم يكن معمدًا، والكاهن لا يمكنه أن يتمم خدمة القداس الإلهي دون أن يكون مكرسًا، كذلك لا

يمكن الزوجين التمتع بالنعمة التي يسكبها الله من خلال الاتحاد الجنسي إلاّ إذا كان زواجهما مباركًا من الله بالطريقة التي تعلّمنا إياها الكنيسة وتمارسها تقليديًا. قد يكون حبهما المتبادل عميقاً والتزامهما أصيلاً ولكن من دون النعمة التي يمنحها الله من خلال سر الزواج لا يمكن أن تكون هناك أي شركة حقيقية بينهما. فعلاقتهما الجنسية تشبع «رغبات الجسد وملذاته» ولكن لا يسعهما بلوغ الشركة الأبدية والفرح الذي لا يوصف والمعطى من الله، والاشتهاء المتسامي على الذات الذي يوحّدهما مع الله وبعضهما مع بعض.

إذا كان لا بد للكاهن من أن يكون مكرّسًا وحاصلاً بالتالي على النعمة الإلهية من أجل القيام بخدمته، فلا بد للرجل والمرأة اللذين يبغيان العيش معاً كجسد واحد من أن يتزوجا لأجل تحقيق دعوتهما الخاصّة. وإلاّ، فعلاقتهما تكون كذبة ويكون فيها الحمل حدثاً غير مرغوب به والالتزام الممنوح من لدن الله لخلاصهما المتبادل غير موجود. فقط في إطار الرباط الزوجي المبارك يمكن أن تكون العلاقة الجنسية مباركة كوسيلة أساسية لتحقيق مشيئة الله أي حياة الزوجين وخلاصهما[٤٥].

فكيف يمكن إذاً للشباب أن يتعاطوا مع التوتر الطبيعي المرافق للتطور الجنسي في عمر المراهقة؟ هذه مسألة صعبة بشكل خاص بما أنّ

(٤٥) قياسًا على ذلك، يعلن القديس باسيليوس أنّ «الزنا ليس هو الزواج ولا هو بداية الزواج...» (الرسالة القانونية الثانية، القانون ٢٤؛ NPNF XIV, ٦٠٦) والقديس غريغوريوس النيصصي يفرض على من يزني كفارة تدوم تسع سنوات، يتم إقصاؤه خلال السنوات الثلاث الأولى منها عن الصلاة. وتضاعف العقوبة في حالة الخيانة الزوجية. (الرسالة القانونية إلى القديس ليتويوس، أسقف ميليتينا؛ NPNF XIV, ٦١١).

الزواج يؤجّل حتى يصبح العروسان في أواخر العشرينات أو أوائل الثلاثينات. من جهة أخرى، فإن القدرة على الإنجاب، شأن الرغبة الجنسية، توجد لدى الإنسان منذ سنّ البلوغ. وهذا يطرح السؤال حول التعبيرات الجنسية المقبولة التي يمكن القيام بها خلال فترة «المصاحبة» أو الخطوبة.

في بعض الحضارات يتم تلافي المشكلة عبر منع المصاحبة وفرض الزيجات المدبّرة. وبحسب البيئة الثقافية، قد ينجح هذا التدبير أو يفشل. فبعض الأرثوذكس في الولايات المتحدة الذين تقلقهم الضغوط والفسق الجنسي حاولوا منع أولادهم من «الانخراط في لعبة المصاحبة». وفي بعض الحالات، كانت لهذه الخطوة نتيجة إيجابية. ولكن الخطر يكمن في أن هذا التدبير يمكن أن يعزل الشبّان عن رفاقهم وعن المحيط الثقافي ككل. فعوض أن نمنع أولادنا من المصاحبة أو أن نحاول التحكم بكل تفاصيلها من خلال المراقبة (التي يمارسها الأهل)، ثمة طريقة أكثر فاعلية تكمن في تعليم أولادنا منذ طفولتهم معنى الجنس الحقيقي وأن نشير إلى وجوب تحلّيهم بالاحترام والمسؤولية في كل علاقاتهم الشخصية. وعلى أي حال، محاولات الأهل للتحكم بعلاقات أولادهم المراهقين مع أفراد الجنس الآخر وسلوكهم الجنسي -كبديل عن توجيههم وإرشادهم- مصيرها الفشل ما خلا في حالات نادرة يكون فيها الأولاد بحاجة فعلية إلى هذين الرقابة والتحكم. يجب أن ينبع الحافز إلى التصرف المسؤول من ذات الفتى أو الفتاة. لا يمكن فرض ذلك عليهما من الخارج، بشكل مصطنع، حتى من قبل الأهل، دون أن يتكوّن لديهما شعور بالامتعاض والغربة.

أحد أهم القرارات الصعبة التي يحتاج إلى اتخاذها الأشخاص

الذين تربطهم علاقة مصاحبة أو خطوبة هو «أين نرسم الخط الفاصل؟». عندما يبدأ الشباب بالتفكير في هذا السؤال، يكون في ذهنهم عدد من السلوكات المحدّدة تبدأ بمَسك اليد وتمر بالقبلة والملامسة، لتنتهي بالمضاجعة. قد يكون اهتمامهم هو بأن يعرفوا مسبقًا ما هو مستوى العمل الجنسي الذي يُمكنهم أن يسمحوا لأنفسهم به. ولكن في ضوء ما قلناه حول طبيعة الوظيفة الجنسية وهدفها، فإن هذا الطرح غير مناسب. في المقام الأول، لا يمكن إقامة حدود قاطعة بشكل مسبق إلا في ما ندر، لكن بوسعنا تحديد ما يعتبر «تخطيًا للحدود». على سبيل المثال، قد يقرر الثنائي عدم المضاجعة وهذا يعني أن عليهما تجنّب كلّ مداعبة جنسية تؤدي إلى الإثارة الجسدية. ولكن يبدو أن الانفعالات المتقلبة تسيطر سريعاً على العقل ويتمّ تخطي الحدود المتفق عليها. وهذا بكل بساطة «يزيد من قيمة الرهان» إلى أن يقنع أحدهما الآخر بالتوقف، أو يستسلم للرغبات الداخلية والضغوط الخارجية. ففي مثل هذه الحالات تحصل الإساءة –والجريمة– المنتشرة كثيراً والمعروفة باغتصاب الشريك خلال المقابلة الغرامية أو date rape.

التدبير الأخلاقي الذي يوافق تعليم الكنيسة حول ممارسة الجنس قبل الزواج هو الامتناع (العفة)، وإن بدا هذا التدبير باليًا. فللعفّة قيمة عاطفية وروحية لطالما اعترف بها المسيحيون وقدّروها، شأنهم في ذلك شأن اليهود وغيرهم من الجماعات الدينية الملتزمة[٤٦]. يبدو أنّ العديد

(٤٦) اهتم مجمع غنغرة Gangra (بين ٣٤٥و٣٦٠ م.) بالتأكيد على قيمة الزواج وقدسيته، غير أن الآباء في القانون التاسع يعلنون ما يلي: «إذا اختار أحد البتولية أو التزم العفة وتمتّع عن الزواج لأنه يمقته وليس لأنه يبتغي جمال البتولية وقدسيتها، فليُحرم» (NPNF XIV, 95).

من الشباب اليوم يكتشفون مجدداً هذه القيمة. وينبغي بالرعية وبعائلاتهم الاعتراف بصراعهم ومساعدتهم على التغلب عليه.

أملنا الوحيد إذًا يكون بمساعدة أولادنا على الحفاظ على بتوليّتهم أو حتى على حماية أنفسهم من مرض السيدا، وفي تشجيعهم على الامتناع عن خوض العلاقات الجنسية قبل الزواج. هذا النوع من التشجيع قد يكون فاعلاً إذا ما اتخذ شكل برامج تربوية تتعهدها الرعية، ويكون الكاهن مسؤولاً عنها. ويكون للأهل في هذه البرامج دور كبير يؤدّونه من خلال إرشادهم حول المعنى الأعمق للوظيفة الجنسية وحثهم على نقل هذا التعليم إلى أولادهم، بدءاً من سنوات الدراسة الأولى.

جزء آخر من هذا التدريب يتمثل في جعل الشباب يتحسسون أهمية توجيه طاقتهم الجنسية من الذات إلى الآخر وبشكل خاص إلى الله. تحويل المظاهر الشهوانية إلى اشتهاء حقيقيّ ليس مجرد تمرين رهباني فهو يتصل بالاستعمال الصحيح للوظيفة الجنسية من قبل أي إنسان مسيحي، رجلاً كان أم امرأة، متزوجًا كان أم عازبًا. من هنا، إن القاعدة الذهبية التي يجب اتباعها في المصاحبة أو الخطوبة تكون بالامتناع عن أي نشاط قد يولد إثارة جنسية تؤدي بدورها إلى النشوة. فيما يبدأ الشخصان بالتعارف والاستمتاع بالصحبة وتنمو بينهما مشاعر الودّ، يكون من الطبيعي أن ينتقلا من حركات الإعجاب الخجولة إلى القبل والملامسة. ولكن عليهما أن يدركا أنّ «الطبيعي» ساقط و- بخاصة في مجال الحياة الجنسية- معرّض دائماً للتدخل الشيطاني. فالتعقّل، أو العواطف «المتعقّلة» يمكنها أن تقود بكل سهولة من درجة حميميّة إلى أخرى حتى يكسو الغبار أفضل النوايا ويستسلم الثنائي للزنا. وكما يقر

العديد من الشباب في سر الاعتراف: عندما يحصل ذلك، يشعرون بأنهم قذرون ورخيصون ليس بسبب ممارسة الجنس بحد ذاتها بل لكونهم لم يستطيعوا الالتزام بمبدأ ولأن شخصًا ما يكون قد تعرّض لأذى لا يمكن تصليحه في معظم الأحيان. وغني عن القول إنّ الحس الرعائي في هذه اللحظات ضروري جدًا وعليه أن يتجلّى في موقف حازم ولكن يجب في الوقت ذاته أن يعبر عن المسامحة والمحبة.

من المستحيل فرض الحدود -أو الأجوبة المحددة -على السؤال «أين نرسم الخط الفاصل؟»، وذلك لأنه من الصعب احترام تلك الحدود عندما تبدو اعتباطية. فعوض أن نحث شبابنا على رسم خط فاصل والقسم بأنهم لن يتخطوه، ثمة مقاربة أخرى مثمرة تتمثل في تشجيعهم قبل دخولهم في سن المراهقة وحتى ما بعده، على التفكير بمعنى حياتهم والتكلم عنه كأبناء الله وحَمَلة صورته وكأشخاص يستمدون قيمتهم الحقيقية وأهميتهم من الإخلاص لله والمسؤولية التي يضطلعون بها باسمه حيال الآخرين، كونهم وكلاءه في الأرض. في هذا الإطار يمكن مقاربة موضوع الجنس بصراحة وصدق مع احترام قوة الجنس وجماله وقدرته على الإنجاب.

الخيانة الزوجية

تنطبق هذه الاستنتاجات حول العلاقات الجنسية قبل الزواج على العلاقات الجنسية خارج الزواج أيضًا، التي تعرف بالخيانة الزوجية. فتعبير الخيانة الزوجية يشير إلى قيام علاقة جنسية بين شخص متزوج وشريك من الجنس الآخر، غير زوجه. ولكن المفهوم هذا يجب توسيعه

ليشمل أي نشاط جنسي يحصل مع أي شخص آخر غير الشريك الزوجي، بما فيها العلاقات الجنسيّة المثليّة. فعلى سبيل المثال، إنّ الرجل المتزوج، الذي يقيم علاقة جنسية مثلية لا تقل خيانته الزوجية عن رجل أقام علاقة جنسية مع امرأة غير زوجته.

الكتاب المقدس واضح جدًا في شأن الخيانة الزوجية، بدءًا بالوصية السابعة وانتهاء بتعاليم يسوع. فمن أهم المفاهيم التي قلبها يسوع في العظة على الجبل هي تلك التي توضح أن الشهوة الجنسية تشمل الفكر والقلب بقدر ما تتعلق باللحم.

«سمعتم أنه قيل: لا تزن (خر ٢٠، ١٤ وتث ٥، ١٨). أما أنا فأقول لكم: من نظر إلى امرأة بشهوة، زنى بها في قلبه» (متى ٥، ٢٧-٢٨).

هذه في الأساس دعوة إلى الامتناع عن عبادة الأوثان. ولكن الشهوة بطبيعتها تستحوذ على الفكر. وتوجه الانتباه بطريقة غير صحية إلى الشخص الذي يصبح مجرد شيء. فالعنصر الاستحواذي أو الإلزامي يجعل من ذلك الشيء «وثنًا». هذا الوثن غير واقعي شأن كل وثن وهو مجرد نتيجة وهمية من عمل الخيال. غير أن تأثيره على الفكر والقلب يبعدهما عن الله الحق وسيادته على الحياة والفكر (١ كور ٨، ٤-٥).

الشهوة التي تؤدي إلى الزنا وتنتهك أُسس رباط العهد الذي يقيمه سر الزواج بين الزوجين. لذلك يُتبع يسوع حديثه عن الشهوة المؤدية إلى الزنا بقوله من الأفضل أن «تقلع» العضو الذي يسبب لك العثرة من أن يذهب الجسد كله إلى الجحيم (متى ٥، ٢٩-٣٠). لا يمكن للرباط

الزوجي أن يستمر إلا إذا كان مؤسَّسًا على الثقة والالتزام والإخلاص. ولأن الزنا يهدد هذه القيم برمتها، يسمح يسوع (بحسب إنجيل متى) بالطلاق الذي حرّمه بالمطلق في حالة واحدة استثنائية: «أما أنا فأقول لكم: من طلق امرأته إلا في حالة الفحشاء عرّضها للزنا؛ ومن تزوج مطلقة فقد زنى» (متّى ٥، ٣١؛ ١٩، ٩).

سواء كان المقصود بالفحشاء الزنا أو مجموعة واسعة من الأفعال الجنسية فالمغزى واضح. النشاط الجنسي، عندما يساء استخدامه - أي عندما يمارس خارج إطار الزواج - يهدم رباط الثقة والالتزام والإخلاص، أي يهدم الأسس الطبيعية للزواج؛ فهو ينتهك تكرارًا عهد العلاقة بين الزوجين ويبعد المنتهِك عن الله. وإنما يقوم بذلك لأن الله هو المصدر الأوحد والغاية الأسمى لتلك العلاقة. بالتالي، يدين إله العهد القديم عبادة الأوثان من حيث أنها شكل من أشكال الزنا، تماماً كما يدين يسوع الزنا من حيث أنه الرفض التام لهدف الله الذي يقضي بجعل الرجل والمرأة «جسدًا واحدًا» (مر ١٠، ٤-٩).

غالبًا ما توصي القوانين الكنسية بالحرمان من المناولة المقدسة لمن يقترف الزنا، كعقاب وطريقة ترشد التائب إلى إدراك مدى خطورة عمله. على سبيل المثال، يوصي مجمع أنقيرة (٣١٤ م.) بعقوبة مدتها سبع سنوات على الزوج أو الزوجة اللذين يقترفان خطيئة الزنا[٤٧]. حتى أن مساكنة امرأة زانية تكفي لحرمان رجل علماني من نيل نعمة الكهنوت

(٤٧) القانون رقم ٢٠: «إذا زنت زوجة أحدهم أو إذا زنى أي رجل فيبدو من الملائم أن يعود إلى الاشتراك بالمناولة المقدسة بعد أن يمضي سبع سنين من التوبة الموصى بها» (NPNF XIV, 73).

وتسبِّب تجريد الكاهن من رتبته الكهنوتية[٤٨]. ويصنّف القديس باسيليوس الزناة مع القتلة واللوطيين ويقترح عقابًا مماثلاً لهم. وينص قانونه رقم ٥٨ (الرسالة القانونية الثالثة) على الإجراء التالي: «يجب على الزاني أن يكون محزونًا مدة أربع سنين، وأن يكون مستمعاً مدة خمس سنين، أن يكون ساجداً مدة أربع سنين وأن يكون منتظراً مدة سنتين» قبل أن يُسمح له بتناول القرابين المقدسة.

يشكّل الجنس خارج الزواج إغراءً قويًا بشكل خاص إذا كان الإنسان يشعر بالوحدة والإحباط ولاسيما إذا كان يمرّ بأزمة «منتصف الحياة». بالطبع ليس الكهنة محصنين ضد هذه المشاعر والخيبات. ولكن بقدر ما يسمحون لأنفسهم بالوقوع في الزنا ولاسيما مع امرأة متزوجة فإنهم يزعزعون ثقة النفوس التي هي في عهدتهم وهم مسؤولون عنها. وبالتالي فهم يخونون دعوتهم بحد ذاتها. لذلك يعلن القانون الرسولي رقم ٢٥: «إذا وجد أسقف أو كاهن أو شماس مذنبًا بتهمة الزنا، الحنث بالعهد، أو السرقة، فيجب تجريده من رتبته الكهنوتية»[٤٩]. وينص القانون الأول الصادر عن مجمع قيصرية الجديدة (بداية القرن الرابع) بوضوح على التالي: «إذا تزوج الكاهن فيجب تجريده من رتبته؛ أما إذا زنا فليحرم بشكل نهائي ولتفرض عليه التوبة»[٥٠]. فثمة أمر بغيض جدًا يتمثل في قيام أفراد الكهنوت بتحطيم العلاقات الزوجية عبر ارتكابهم الزنا، والقوانين إنّما تعبر عن هذا الواقع.

(٤٨) مجمع القيصرية الجديدة، القانون رقم ٨ (NPNF XIV, 83).

(٤٩) NPNF vol. XIV, 595.

(٥٠) Ibid. 79.

ما هو انعكاس هذا كلّه على البعد الرعائي؟ هل هذا يعني أنّ المرأة التي تأتي إلى كاهنها مدعية أن زوجها قد خانها يجب أن تُشجّع على طلب الطلاق؟ هل هذا يعني أنّ أيّ فسق يقترفه أحد الزوجين يحطم رباط العهد بينهما بشكل نهائي؟

على صعيد القيم الأخلاقية، من الواضح أن الزنا أكثر خطورة من ممارسة الجنس قبل الزواج، بخاصة لأنه ينتهك العهد الزوجي القائم: رباط الحب والثقة والالتزام بين شخصين. على الرغم من ذلك، لا تشكل ممارسة الجنس قبل الزواج أو خارجه خطيئة لا تغتفر. ففي حالة الزنا، يُترك للزوجين وسيلة للمصالحة هي توبة مرتكِب الخطأ والمسامحة التي يمنحه إياها الشريك. قد لا توجد حالة أخرى تهدد القوة العاطفية والروحية لدى الزوجين أكثر من إقدام أحدهما على الخيانة الزوجية. فالشريك المخدوع، سواء كان رجلاً أو امرأة، يميل إلى الشعور بأنه مرفوض ومذلول ويغمره الشعور بالعار. هذه المشاعر قويّة ولا بد من مواجهتها والتعبير عنها والعمل على تخطيها -غالبًا باستشارة طرف ثالث- إذا أريد للوضع أن يبلغ حلاً مناسبًا.

بيد أن الخيانة الزوجية، شأن كل الخطايا الأخرى، لا تتعلق فقط بالأشخاص المرتبطين مباشرة بالحادثة. إنها تتعلق أيضًا بالجماعة الكنسية. فنحن «أعضاء بعضنا لبعض» ومرتبطون جميعنا بجسد واحد رأسه المسيح فلدينا مسؤولية تجاه بعضنا بعضًا، من أجل العمل على المصالحة والسلام حيثما أمكن ذلك. ومن أجل الحفاظ على سرية الأمور، قد يضطر الكاهن إلى تمثيل الجماعة بشخصه هو في محاولته إرشاد الزوجين إلى المصالحة والشفاء. ولكن جميع الذين يعون هذا

الوضع -الشريك والأصدقاء والكاهن- يمكنهم ويجب عليهم أن يشتركوا في هذه العملية من خلال الصلاة غير المنقطعة التي يقدمونها من أجل جميع المعنيين بالأمر.

في الحالات المتعلقة بانحراف السلوك الجنسي، من الضروري أن يحافظ الكاهن أو أي شخص آخر على علم بالموضوع على خصوصية الأمر إلى أكبر درجة ممكنة ولاسيما إذا تعلق الأمر باعترافات المؤمنين. ولكن توجد حالات نادرة قد تتطلب خرق هذه الخصوصية إذا تعلق الأمر بممارسة العلاقات الجنسية مع الأطفال (أو القاصرين) أو مع الأقارب أو في حالة الاغتصاب. فإذا اضطر الكاهن إلى الإفصاح عن هذا السر إلى السلطات القانونية أو إذا لجأ إلى مواجهة مرتكب أحد هذه الأفعال، مع السعي إلى طمأنة الضحية وعائلتها، فعليه أن يتخذ الاحتياطات الضرورية للحفاظ على خصوصية سر الاعتراف. وعدا عن الحالات التي تنطوي فيها الاعترافات على أمر يهدد الآخرين -كممارسة الجنس مع الأطفال، الاغتصاب المتسلسل أو القتل المتعمد- فيجب أن تبقى سرية الاعتراف أمرًا مطلقًا لا يمسّ. (من المحتمل أن يكون القديس يوحنا كرونشتادت وغيره من الكهنة القديسين قد أفصحوا عن اعترافات تقدّم في العلن لسبب وجيه، ولكن هذه الاستثناءات نادرة جدًا وقد تكون غير موجودة مطلقًا في الجوّ النفسي الذي نعيشه اليوم. أضف إلى ذلك أن التائب في الحالات المذكورة كان يدلي باعترافه أمام المؤمنين، في الكنيسة، طوعًا؛ غير أنّ الكاهن لا يسرّب ما قيل له في السرّ). قد يجد الكاهن أنّ عليه التعامل مع المسألة وحده. وإذا بدا من الضروري تقديم الإرشاد فعليه أن يكون مستعدًا أيضًا لتقديم أسماء الأشخاص المناسبين

من أجل مساعدة التائب. وقد يكون من الممكن التعاون مع أشخاص آخرين من داخل الرعية أو خارجها، ممن يعرفون الزوجين وممن يوثق بهم لتقديم الدعم بطريقة سرية وخفرة. وعلى أي حال فإنّ الهدف يجب أن يكون سعي الزوج الذي زنى إلى التوبة، وتوصُّل شريكه إلى إعلان مسامحته الطوعية له. وإذا كان الطرف الثالث قريبًا ويودّ خوض هذه العملية فعلى الكاهن أن يحيطه هو أيضًا بالعناية الرعائية المناسبة.

على الرغم من أنّ اهتمام الكاهن الرئيسي قد يكون منصبًا على الزاني (ولاسيما إذا كان الزاني صديقًا له أو كاهنًا آخر)، فعليه أن يكون حساسًا تجاه حاجات الشريك المخدوع ومشاعره. ففي أغلب الأحيان نقع في تجربة استرداد الخاطئ وإهمال شريكه، أو استعادة الابن الضال وتجاهل الأخ الأكبر. فالحق أنّ كليهما بحاجة إلى القدر ذاته من العناية الرعائية. والمسألة معقّدة أكثر من ذلك وتتطلّب تمييزًا وحسًا رعائيين، عندما يكون الطرف الثالث عضوًا من أعضاء الرعية. فيجب إعطاء الأولوية للحفاظ على وحدة العائلة ككل وتقويتها، بخاصة عندما يكون فيها أطفال. عادةً، هذا يعني أنّ على الكاهن تشجيع الزوج الزاني على «مشاركة السر» مع الآخر - أي فتح الجرح لكي تتم معالجته - وأن يتخذ الإجراءات اللازمة للتأكد من أنه (أو أنها) ينال الشفاء من خلال التوبة والإرشاد الملائم.

إلى جانب الإرشاد الرعائي الذي يقدمه الكاهن بعد حصول الخيانة الزوجية، ينبغي لهذا الأخير أن يوضح أحكام الكنيسة التقليدية في شأن العلاقات الجنسية بعامة والخطايا الجنسية بخاصة من خلال عظاته والفرص الأخرى التي يتسنى له أن يقدّم فيها التعليم للمؤمنين. غير أنه

من المهم تجنّب المغالاة في التفسيرات الخلقية وهذا يتمّ من خلال التركيز على القيم اللاهوتية والروحية التي تجسّدها الجنسانيّة. ومن شأن ذلك أن يتضمن تشديدًا معيّنًا على أهمية الجهاد النسكي في حياة الإيمان. لكن الهدف يجب ألاّ يبقى، في نهاية المطاف، مجرّد تجنّب اقتراف الخطايا الجنسية، بل الخوض في حرب روحية تؤدي إلى حياة متجلية.

يجب أن يُنظر إلى الصراع ضد الأفكار التي تسيطر عليها الرغبات الجنسية وضد الانفلاشية في القضايا الجنسية، على أنه صراع روحي عميق. فإذا كان يسوع والكتاب المقدس يدينان السلوك الجنسي المنحرف بشكل عام، فذلك لأن هذا الانحراف قادر على تدمير العلاقات الإنسانية وتقليص الإنسان ليصبح مجرد صورة كاريكاتوريّة عن الإنسانية الحقّ. مرة أخرى، يجب أن ننظر إلى العلاقات الجنسية من المنظار الأخروي. ففي نهاية المطاف، الأخلاق الجنسية لا تستقيم وتفعل -وهذا يصحّ في جوّنا المشحون بالجنس- إلا إذا رسمت خطوط الطريق المؤدية، عبر الوفاء للعهد الزوجي، إلى ملكوت الله[٥١].

الإباحية

من هذا المنظار يتضح لنا موقف الكنيسة من الإباحية. فالإباحية في الولايات المتحدة مصدر تجاري هام والجهود الرامية إلى التحكم بها

(٥١) للاطلاع على مقاربة للموضوع من زاوية بروتستانتية ولكن مشابهة أنظر Lewis Smedes, «Respect for Covenant», in *From Christ to the World* (Boulton, Kennedy and Verhey, eds.), (Minneapolis, MN: Eerdmans, 1994), 347-353.

كونها مضرّة بحياة الناس وسلامتهم، لم تلاق النجاح الكبير. جزء من المشكلة هو أنه يصعب تحديدها. فالتصوير الجنسي يتأثّر بقيم مختلفة في الحضارات المختلفة. على سبيل المثال يقبل الفرنسيون العري الجزئي أو الكامل على شاشات التلفزة أو على الشواطئ ولكن معظمهم يستهجنون العروض التلفزيونية الجنسية الرخيصة التي يعتبر عرضها في ساعات البثّ الفضلى prime time على شاشات التلفزة الأميركية أمرًا مألوفًا؛ مع ذلك، ثمة حدس عامّ يساعدنا على تمييز الموضوع («نعرفه عندما نراه») والتقدم باقتراح خطوط توجيهية.

التمييز الأول هو بين الإباحية الثقيلة[٥٢] والإباحية الخفيفة[٥٣]. فالأولى، التي تتضمن صورًا سادومازوشية و«إباحية طفولية»[٥٤]، تبلغ أسوأ درجات وأنواع الاستغلال والإساءة. ولأنها مدمِّرة في الأساس، يجب بذل كل مجهود من قبل الأهل المعنيين والمربين والجمهور بشكل أعمّ للقضاء عليها قضاء تامًا. وهذا يقتضي مقاطعتها ومقاضاة مروّجيها والذين يستفيدون منها في أعمالهم، حيث تدعو الحاجة. فالإباحية الثقيلة سوط لا ينبغي أن يحتمله أي مجتمع. سعة انتشارها وبلاغة تأثيرها الاقتصادي في الولايات المتحدة تحدوان بنا إلى تأكيد ملاحظة المفكر الفرنسي جورج كليمنصو اللاذعة ومفادها أنّ الولايات المتحدة هي البلد الوحيد في التاريخ الذي انتقل من البربرية إلى الانحطاط من دون المرور بمرحلة الحضارة...

(٥٢) Hard-core

(٥٣) Soft-core

(٥٤) Kiddie-porn

من أجل إلقاء نظرة سريعة على شيوع الإباحية الثقيلة وأثرها في الخُلُق الأميركيّ، يكفي أن نتصفح العدد الصادر في ١٠ شباط ١٩٩٧ من مجلة U.S. News & World Report. فالغلاف الذي يحمل صورة إحدى نجوم الإباحية يعلن أنّ «أميركا هي المصدّر الأول للإباحية في العالم، بإنتاج غزير ومدهش يناهز المائة وخمسين عنوانًا في الأسبوع». وفي المقالة الرئيسية من العدد المذكور بعض الإحصائيات، منها: «نادي العروض الإباحية الذي يتمتع بإدارة جيدة يربح خمسة ملايين دولار في السنة»؛ «يجني نجوم الإباحية الذين يرقصون في النوادي الليلية عشرين ألف دولار في الأسبوع»؛ «تمّ إنفاق حوالى ثمانية بلايين دولار على الإباحية في السنة الفائتة»؛ «وقد ارتفع عدد أفلام الفيديو الإباحية التي يستأجرها الناس من المحلات من ٧٥ مليون دولار في العام ١٩٨٥ إلى ٦٦٥ مليون دولار في العام ١٩٩٦، بكلفة إجمالية فاقت الثمانية بلايين دولار»؛ ويتمّ الاتصال حوالى مائتي مليون مرة سنويًا ببرنامج «اتصالات إباحية»؛ وإلى ما هنالك. يبدأ التقرير بالتعريف بأهم منتِج للأفلام الإباحية في البلاد ولشركته اسم على مسمّى هو «أفلام الملاك الشرير». النقطة الأساسية التي يدور الحديث عنها هو أنّ الصناعة قد شيّأت المرأة وجعلتها مجرد موضوع لإشباع رغبات الأشخاص ذوي النزعة الاستملاكية. هذا التقرير هو رواية لافتة للفساد الأخلاقي، وأعتقد أنّ رد فعل معظم القراء عليه اقتصر على ابتسامة وهزّ الكتفين إشارة على اللامبالاة أو العجز عن فعل أي شيء حيال ما ورد فيه. والاستغلال مستمرّ بلا هوادة.

أما الإباحية الخفيفة فهي ضمنيّة إلى درجة أنه يصعب علينا ملاحظتها من الآن فصاعدًا. فبدءًا بدليل Victoria's Secret وانتهاءً

بمجلات الجنس والأفلام الجنسية الأكثر صراحة، نلاحظ أنّ الإباحية الخفيفة تملأ منازلنا وأماكن عملنا ومدارسنا. وهنا أيضًا توجد مشكلة في التحديد. فهل إنّ مَشاهد المضاجعة الواضحة في أفلام تحمل تصنيف R تدخل في إطار الإباحية الثقيلة أم الخفيفة؟ وهل الأمر يختلف كثيرًا في الحقيقة؟ السؤال هو حول الآثار التي تنتجها وسائل الإعلام المشبعة بالجنس الذي تُشغف به الجماهير: ماذا يحلّ بأذهان وحواس أولئك الذين يشاهدون يوميًا المسلسلات الدرامية أو المقابلات التلفزيونية ذات المنحى الجنسي؟ ما هو الانطباع الذي يتكون لدى أطفالنا عندما يتصل العنف بالجنس بانتظام في برامج الرسوم المتحركة التي يشاهدونها صباح يوم السبت؟

تجد معظم الدراسات أنّ الإثباتات القاطعة على كون الإباحية تؤدي إلى المزيد من الجرائم الجنسية غير متوفرة إلى الآن. غير أنّ توفرها في منازل الذين يمارسون الاغتصاب واستغلال الأطفال وغيرها من أعمال العنف الجنسي تدعم بشكل قوي النظرية القائلة بأن الإباحية تبعث على السلوك المنحرف وتشجّعه. ولكن من المؤكد أنّ التصوير الإباحي ينتهك حرمة الذين يصورهم ويحط من كرامتهم، أرجالاً كانوا أو نساءً أو أطفالاً. فهو يجرد السلوك الإنساني الأكثر حميمية من أي معنى من معاني الحب والإخلاص أو المسؤولية ويشيّئ الجنس ويجعله رخيصًا بتشديده على صورة – أو خيال– ليس لها كيان أو حقيقة على أرض الواقع، تمامًا كما يُستدلّ من اسمها عينه. (تلك الكتب الجنسية التي تشجع الزوجين على أن يتخيّلا أن الشريك هو شخص آخر أكثر إغراءً لا تقوم إلاّ بالحث على الخيانة الزوجية.) وبالتالي، إنها تحط من شأن الجنس

بطريقة لا يسعنا وصفها إلاّ بأنها مسيئة. وانطلاقًا من هذا التأثير، يصعب أن نفهم كيف يمكن أن يطالب أشخاص عقلانيون ومستقيمو الأخلاق بأن تتمّ حماية الإباحية، ولاسيما الثقيلة منها، في ظل الدستور الأميركي.

يقول الفيلسوف الألماني الملحد لودفيغ فويرباخ إنّ «الإنسان هو ما يأكل!»[٥٥]. ولقد حول الأب ألكسندر شميمن هذه المقولة بشكل رائع وبيّن كيف أن هدفنا الحقيقي في الحياة هو أن نأكل القرابين المقدسة فنصبح بالتالي «شكريّين». وفن رسم الإيقونات موجود في الكنيسة تحديدًا لكي يغذي العقل والنفس بالطعام السماوي، طعام الطهر والنعمة والقداسة. فالتصوير الإباحي هو رسم إيقونات شيطانيّ يسمم العقل بالصور الفاسدة التي تنتج الفساد في أعماق النفس. الإباحية تجعل الإنسان يدمن عليها. فالذين يعتمدون عليها –سواء بهدف التخفيف من التوتر والقلق أو بهدف زيادة متعتهم الجنسية – يحتاجون إلى المزيد في كل مرة من أجل المحافظة على النتيجة ذاتها. أخيرًا، الإباحية مسيئة إذ، بكونها نوعًا من الصناعة، إنّما تستغل الذين يعتمدون عليها من أجل تأمين معيشتهم، وتتلاعب بهم؛ كما تدفع من يلجأ إليها بهدف الحصول على الإثارة الجنسية إلى الإساءة إلى نفسه. ولكن، أيًّا يكن المبلغ الذي تدرّه الإباحية مساهمةً منها في رفع مستوى الناتج القومي الإجمالي، فليس هناك إلاّ حجج قليلة لتبريرها ولا توجد أي حجة لتشريعها. إذا كان «الإنسان هو ما يأكل» بالفعل، فالإباحية هي، بكلّ وضوح، السمّ الذي يُدخله إلى جسده. وكونها النقيض الواضح لفن رسم الإيقونات المقدس فلا بد من التعاطي

(٥٥) Man ist was man ißt!

معها وفقًا لوصية يسوع حول النظر إلى الأشياء المخزية: «فإذا كانت عينك اليمنى سبب عثرة لك، فاقلعها وألقها عنك» (متى ٥، ٢٩). فالفعل الأقل جذريّة، والأكثر فاعلية، الذي يمكننا أن نقوم به في وجه الإباحية هو التخلّص من المواد الإباحية. «بعيد عن العين، بعيد عن القلب» يقول المثل الذي ولئن كان شعبيًا وقديمًا إلاّ أنّه يعبّر عن حقيقة هامّة.

ثمة قانون كنسي صدر عن مجمع تراللو (سنة ٦٩٢) يتحدث عن هذه المسألة بشكل مباشر وهذا نصه:

«تقضي الحكمة بأن تجعلوا أعينكم تنظر إلى ما هو حسن، وبأن تحفظوا قلوبكم بكل عناية. لأن الحواس الجسدية تنقل انطباعاتها الخاصة إلى النفس بكل سهولة. لذا، نوصي بعدم صنع صور، سواء بواسطة الرسم أو أي وسيلة أخرى، تجذب العين وتفسد العقل وتحثّه على تأجيج أصناف المتعة الزائفة»[٥٦].

إذا كان التقليد الأرثوذكسي وبديهة المسيحيين يدينان الإباحيّة فالسبب في ذلك هو أنّ «الحواس الجسدية تنقل انطباعاتها الخاصة إلى النفس». فالإباحية تحطّ من شأن الذين ينتجونها ويستخدمونها وتفسدهم. لذا، فالإباحيّة مشكلة اجتماعية وأخلاقية ذات أبعاد كبرى؛ وكونها تشيّئ الإنسان بتشويهها صورة الله فيه، فهي أيضًا مشكلة روحية عميقة.

(٥٦) Canon 100, NPNF XIV, 407

العادة السرية

ثمة أمر مرتبط بشكل وثيق بالإباحية وهو ممارسة العادة السرية. ففي العقود الأخيرة، ما برحنا ننتقل من خرافة إلى خرافة في هذا الشأن. فمن الخوف الذي لا أساس له الذي يعلن أنّ العادة السرية تسبب المرض العقلي وتشوّه الجسد، توصّلنا إلى مرحلة اعتبر فيها المختصون بالطب وعدد من الكهنة والمرشدين أنّ العادةَ السريّة ممارسةٌ لا ضير فيها ينبغي تشجيعها كطريقة تساعد على التخفيف من التوتر الجنسي، سواء في علاقة الزواج أو خارجه.

من المعلوم أن الأطفال يقومون بأنواع من الاكتشاف الذاتي التي توصف بأنها ممارسة للعادة السرية، وهي طبيعية بشكل كامل. والطفل، عبر نموّه واقترابه من سن البلوغ، يولّد لديه التغيرّ في إفرازاته الهرمونية رغبات ملحّة هي أيضًا من طبيعة النمو البيولوجي. فاكتشاف الذات وإثارة الأعضاء في هذه السنّ أمر لا مفر منه وغير ضارّ. يبدو أن الضرر الأكبر في مرحلة المراهقة المبكرة يحصل عندما يحيط بهذا السلوك شعورٌ قوي بالذنب أو العار. وهذه المشاعر مردها دائمًا إلى عدم موافقة الأهل أو الأشخاص المتنفذين الموجودين في حياة الطفل على ذلك. ولذا، فمن المهم أن تأخذ المواقف التي ننقلها إلى أولادنا التقليد الكنسي والواقع البيولوجي بعين الاعتبار. فالأهل الذين يعانون من مشاكل في حياتهم الجنسية أو الذين يمارسون العادة السرية ولكن بمشاعر من الخجل والعار، قد ينقلون هذه المشاكل والمشاعر إلى أولادهم. فالحياة الجنسية، شأن السلوك الإنساني بمجمله، تتأثر إلى حد كبير بالضغوط والمواقف المعروفة في النظام العائلي. فإذا كانت تلك المواقف صحيّة وواقعية، وإذا

حلّ الإرشاد المتفهّم محل القمع والضغط، فالظروف تكون ملائمة لكي يحافظ الولد على الصحة الجنسية وينمو باتجاه النضج الجنسي.

إذا كانت الحاجة الملحة التي تدفع إلى ممارسة العادة السرية هي حاجة بيولوجية أساسًا وجل ما تقوم به المؤثرات الخارجية هو تعزيزها، فلماذا يجد معظم لاهوتيي الأخلاق الأرثوذكسيين والأساقفة وكهنة الرعايا أن هذه الممارسة خاطئة أو غير صحية؟ الجواب غير بسيط وقوامه العوامل عينها التي ذكرناها لدى معالجة موضوعَي ممارسة الجنس قبل الزواج والإباحيّة.

أولاً، يرافق ممارسةَ العادة السرية استخدامُ الصور الإباحيّة بشكل أساسي. سواء كانت هذه الصور داخلية (من نتاج الخيال) أم خارجية (الكتب والمجلات الجنسية)، فإنها تشتمل على استغلال الآخر والتقليل من قيمته. ثم إن العادة السرية هي نموذج مصغّر وغير واقعي لما يجب أن يكون عليه التعبير الجنسي الزوجي المناسب. فهي تركز فقط على الذات وعلى الإشباع الشخصي. كما أن عنصري الحب والالتزام اللذين يميّزان العلاقة الزوجيّة المباركة غائبان. ولهذا السبب تنطلق أجوبة الكنيسة الكاثوليكية على هذا السؤال من لاهوت القانون الطبيعي وتجد أنّ العادة السرية تتعارض والهدف «الطبيعي» الذي من أجله أوجد الله الحياة الجنسية في الأساس. فالعادة السرية تطمس غاية الإنجاب وتفتقر إلى بذل الذات المتبادل وتنتهك وصية عيش العفّة. فالممارسة الجنسية بين شخصين، لكي تحقق هدفها الحقيقي، يجب أن تشجع التواصل الحقيقي بينهما وتعزّز اتحادهما في جسد واحد.

إضافة إلى هذه الاعتراضات اللاهوتية والروحية، علينا أن نأخذ

بعين الاعتبار أن الإنسان قد يصبح مدمنًا على ممارسة العادة السرية بسهولة فائقة. فلكي يبلغ المرء الدرجة ذاتها من اللذة الجنسية في كلّ مرّة، لا بدّ من إحداث مقدار متزايد من الإثارة، أيًّا كان شكلها أو نوعها. وما إن يصبح السلوك ملزمًا يصبح من الصعب جدًا كبحه. باستطاعة المجموعات الوطنية للمساعدة الذاتية[٥٧] كجمعية مساعدة المدمنين على الجنس Sexaholic Anonymous (SA) أن تقدم الدعم الذي يحتاجه الذين يعانون من المشاكل الجنسية أو يمارسون العادة السرية بشكل قسريّ. (تجدر الإشارة إلى وجود مجموعات أخرى تساعد على التعبير الجنسي الحرّ وهذه يجب تجنبها برمتها).

إذا اعترف أحد المؤمنين للكاهن بممارسة العادة السرية فهذا الاعتراف يجب أن ينبّه الكاهن إلى أنّ الشخص يجاهد ضد شكل من أشكال الإدمان. فلن يجدي نفعًا أن يقال له عليك أن توقف هذا السلوك أو أن تغيره بل يكون من الأجدى، عادةً، ابتكار برنامج للشفاء. ولكن هذا البرنامج يكون أكثر فاعلية إذا تمّ في إطار مجموعات المساعدة الذاتية التي ذكرناها أعلاه (إذ يتم تنفيذ البرنامج تحت إشراف شخص من المتطوعين لمرافقة المدمنين) أو بمساعدة أحد المعالجين المتمرّسين. إذا كان الشخص التائب يريد أن يصلّي مع الكاهن لكي يتخلص من عادته وأن يقبل، من ثمّ، المرور بفترات من الامتناع قد تقصر أو تمتدّ، يتحقق الشفاء ويزول الإدمان.

ولكن من المهم أن يتم التعامل مع الإنسان الذي يعاني من هذه

(٥٧) National self-help groups

المشكلة على أنه شخص مصاب بمرض معين لا على أنه شخص فاسد أخلاقيًا. فالذين يخوضون صراعًا ضد الإدمان على الجنس يعترفون عادةً بأن صراعهم صليب مؤلم ومخزٍ ويفوق الاحتمال. ومهما كثرت الممارسات التي يقوم بها المدمن على الجنس فهو لا يجني متعة أكبر أو يحصل على إشباع أعظم مما يفعله نجوم الأفلام الإباحية بتكرار تمثيل المشاهد الإباحية عند التصوير. فالممارسة القسريّة للعادة السرية غالبًا ما تصحبها في الواقع مشاعر الخجل واحتقار الذات. وعندما تكون هذه المشاعر هي سبب السلوك الذي يفتش عن الإثارة الإباحية الذاتية، لا نتيجته، يتوجّب اعتماد نوع معيّن من العلاج.

ينبغي أن تعبّر العناية الرعائية بشخص متورط في الممارسة الإلزاميّة للعادة السرية عن الاهتمام الشخصي والمسامحة والدعم لا عن الحكم والإدانة. فكما قد يفعل الكاهن مع أحد المؤمنين الذي يكون مصابًا بمرض محدّد فيوصيه باتباع علاج معيّن، كذلك عليه أن يرافقه في علاجه بمحبة وتفهّم وصلاة عبر الرحلة الطويلة المؤدية إلى الشفاء[٥٨].

(٥٨) أنظر Wm. Basil Zion, Eros and Transformation حيث يناقش في الصفحات ٢٦٣-٢٨٨ مسألة العادة السرية. هذه المقاربة رحيمة ومتزنة قد ينتقده معظم الأرثوذكس على أنها «متحررة». غير أن الكاتب يقدم نظرة مفيدة للقضايا النفسية التي تكمن في أساس ممارسة العادة السرية فيما يشدد بشكل واضح على أن هذه الأفعال هي أفعال خاطئة. وأوافق شخصيًا مع حدسه الرعائي إذ يقول: «أعتقد أنه من الخطأ معاقبة الذين يقعون في ممارسة العادة السرية من أجل إزالة قلقهم، انعزالهم أو إكتئابهم. فهذا الفعل يبقى عملاً إصلاحيًا، عرضيًا وعادة ما ينتج عن اختلال وظيفيّ» (٢٨٢). كما يشير إلى أن العادة السرية «غالبًا ما تكون عملاً قسريًا» و«أحيانًا مرضيًا» (الصفحة نفسها). لا بد من إعطاء المزيد من الأهمية والدرس للجانب الإدماني أو القسري للعادة السرية ولكن مع إبداء الرحمة والمحبة للمصابين بهذا الإدمان.

القذف الليلي

ثمة كلمة لا بد منها في شأن القذف الليلي وسوء الفهم الذي يرافق حصولها. فالشبّان اليافعون غالبًا ما يتقدمون إلى الاعتراف حاملين شعورًا بالذنب كونهم اختبروا القذف الليلي. فإذا حصل القذف عشية الأحد أو قبل يوم العيد يكون سؤالهم حول ما إذا كان يُسمح لهم بتناول القرابين المقدسة في اليوم التالي.

غالبًا ما يقلق الرجل ويتساءل ما إذا كان قد اقترف «خطيئة أونان» (تك ٣٨، ٩) وعمّا إذا كان مسؤولاً بالتالي عن «إهدار بذرته». وعلى الرغم من كون لفظ «الأونانية» onanism يُستخدم اليوم للتعبير عن العادة السرية لدى الذكور، إلا أن معناه الأصلي يتعلق أكثر بكون أونان قطع المضاجعة ليستمني على الأرض (لم تكن خطيئة أونان في استمنائه بل في رفضه تتميم مسؤوليته كأخ الزوج المتوفّى وبالتالي في جعل أرملة أخيه تحمل فيتم الحفاظ على نسله. بتعبير آخر، لم تتمثل إساءته في كونه «استمنى على الأرض» بل في رفضه القيام بواجبه الذي تحدده الشريعة.) إذا كان الرجل يهدر بذرته من خلال الاستمناء فهذا عمل خاطئ بوضوح. ولكن لا يمكننا قول الشيء نفسه بخصوص القذف الليلي.

علينا أن نفهم أن القذف الليلي جانب طبيعي وصحي من جوانب الوظيفة الجسدية. فهو، شأن العديد من الأمور الأخرى، يمكنه أن يكون مصدرًا للخطيئة إذا أمعن الرجل فيه ولاسيما إذا أدّى إلى الاستمناء. ولكن هذه الظاهرة بحد ذاتها ليست خاطئة في الأساس. إذ غالبًا ما تكون المشاعر التي تصحبها وتسبّب القذف ناتجة عن تكويننا الجسديّ ولا يمكننا بالتالي أن نصنفها بأنّها شر خُلُقيّ.

في هذا الصدد، من المفيد أن نذكر مقطعًا من رسالة القديس أثناسيوس إلى الراهب عاموس يقول فيه:

«التلوّث (بحسب تعبيره) الليلي غير الإراديّ لا يعتبر خطيئة: فما هي الخطيئة أو عدم الطهارة التي يمكن أن يحويها أي إفراز طبيعي في ذاته؟ فكّر بعبثية القول إنّ الصمغ الذي يخرج من الأذن أو البصاق الذي يخرج من الفم خطيئة. زد على ذلك أنه يمكننا أن نضيف العديد من الأمثلة التي تفسر لنا كيف أن البراز ضروريّ للحياة الحيوانية. ولكننا إذا آمنّا أنّ الإنسان صنع يديّ الله كما يعلّمنا الكتاب المقدس، فكيف نفترض أنّ ما نفعله غير طاهر بالضرورة؟»

هنا، يشير القديس أثناسيوس إلى الآية ١٥ من الإصحاح العاشر من سفر أعمال الرسل التي تقول: «ما طهّره الله لا تنجّسه أنت». وعلى الرغم من أن اللفظ التحقيريّ «التلوّث» مستخدم في قول القديس أثناسيوس، إلا أنه، في هذا السياق، يعني مجرد الإفرازات. المغزى واضح: القذف الليلي، شأن أي إفراز جسدي آخر، هو نتيجة عمل الطبيعة البشرية التي خلقها الله وباركها. فهذه الإفرازات بحد ذاتها ليست عائقًا يمنع المؤمن من تناول القرابين المقدسة. وفي الاتجاه نفسه تقول رسالة ديونيسيوس الإسكندري القانونية إلى الأسقف باسيليدس (٢٤٧ م.) في القانون الرابع: «فليُترك للذين حصل لديهم قذف ليلي حرية التصرف (حيال التقدم للمناولة أو الامتناع عنها)»[٥٩]. الجواب القانوني الذي قدّمه

(٥٩) *NPNF*, XIV, 600.

طيموثاوس الإسكندري، على السؤال رقم ١٢، يميّز بوضوح في هذا الشأن بين الشهوة البشرية والتجربة الشيطانية: «إذا سأل علماني كاهنًا هل يُسمح له بالتقدم إلى المناولة بعد حصول قذف ليلي لديه؟» الجواب: «إذا حصل ذلك نتيجة لاشتهاء امرأة، لا يجب أن يتقدم إلى المناولة؛ أما إذا كانت هذه تجربة من الشيطان، فعليه التقدّم إلى المناولة؛ لأن المجرّب سيثنيه عندما يكون على أهبة المناولة»[٦٠].

وكما بخصوص «الأفكار» التي عَلِم آباء الصحراء أنّها خطيرة جدًا، فالمشاعر والانفعالات التي ترافق حصول القذف الليلي يمكنها أن توقع الإنسان في الخطيئة بكل سهولة، على الرغم من أنّها في ذاتها ليست إلاّ «تجربة». وكالأفكار جميعها، يجب أن نعرفها على حقيقتها وأن نقصيها بعد ذلك، أو، بكلمة واحدة، أن نودعها يديّ الرب ثم نخلد إلى النوم.

الشذوذ الجنسي

أخيرًا، نودّ أن ننظر في مسألة الشذوذ الجنسي الدقيقة والشائكة. فالمسألة دقيقة لأنها تتعلق بسلوك لطالما أدانه الكتاب المقدس والمجتمع عبر تاريخ الإنسانية، علمًا أنّ الاختصاصيين يقولون إن عشرة بالمائة من الناس، على الأقلّ، قد تورطوا، بشكل من الأشكال، في نشاط جنسيّ مثليّ أو تمنوا القيام بذلك، وأنّ ثلاثة إلى أربعة بالمائة من الناس لديهم ميول جنسيّة مثليّة حصرًا؛ وهي شائكة لأنها مثيرة للجدل. ففي السنوات الماضية شهدنا نزاعًا تمحور بين قطبين: فمن جهة هناك الذين يعتبرون

(٦٠) *Ibid*, 613.

أن الميول الجنسيّة المثليّة تتلخّص بتصرفات محددة، ما يشجّع على إدانة الشخص المعني، ومن جهة أخرى يوجد الذين يحكمون على الشذوذ الجنسي بأنه أمر محايد أخلاقيًا وأنه بالتالي «نمط حياة مقبول». فالذين ينضوون تحت لواء حركات الدفاع عن حقوق الشاذين جنسيًا هم على خلاف عميق مع الذين يدافعون عن «القيم التقليدية» (وبخاصة عن الزواج بين الرجل والمرأة). وقد توسع الخلاف وانتقل إلى الحيز العام حيث راح الشاذون جنسيًا يناضلون من أجل سنّ تشريعات خاصة تسمح بالزيجات بين مثليي الجنس، وتجيز لهم التبنّي، وتزيل القيود عن حقوقهم في التوظيف وفي تملّك البيوت أو استئجارها. وفي الكنائس، يدور الخلاف حول جواز منح السيامة الكهنوتية للأشخاص المثليّي الجنس الناشطين. الخلاف برمّته ازداد حدة بسبب اللغة التي استخدمها مناهضو ظاهرة الشذوذ الجنسي (كالصفات التحقيريّة التي أطلقت على مثليي الجنس وذمّت بالسلوك الجنسي المثلي) ومحبذوها (الذين اتهموا معارضيهم بأنهم يعانون من رهاب المِثل[٦١] ويغالون في اشتهاء الجنس الآخر انطلاقًا من نزعة أبويّة مفرطة).

التحديد العام الذي يعرّف بالشذوذ الجنسي يقول إنه «انجذاب نفسي وجنسي قوي ومستمر يشعر به شخص من جنس معيّن تجاه أشخاص من الجنس نفسه»[٦٢]. ويشير اللفظ عادة إلى الرغبة الجنسية في شخص من الجنس نفسه وإلى السلوك الذي يعبر عن هذه الرغبة. وقد

(٦١) homophobia

(٦٢) *Westminster Dictionary of Christian Ethics* (Philadelphia: Westminster, 1986), 271.

بينت الدراسات السريرية الحديثة أن الشذوذ الجنسي يتأثر بعوامل عدّة: جسدية، وراثية، نفسية واجتماعية. فالعلاقة المحددة بين «الطبع» و«التطبع» –بين التأثيرات الوراثية والبيئية التي تحدد الميل المثليّ الجنس– ما زالت غير واضحة. والمناضلون الذين يعملون في سبيل نيل الشاذين جنسيًا حقوقهم يميلون إلى التشديد على العامل الوراثي دفاعًا عن النظرية التي تقول إنّ الشذوذ الجنسي أمر فطري لا يمكن التخلّص منه، وبهذا فهم يحاولون أن يثبتوا أنفسَهم كمجموعة أقليّة تتمتع بحماية القانون. أما الآخرون، كالمعالجِة النفسية الأرثوذكسية إليزابت موبرلي، فيشددون على دور العوامل البيئية ولاسيما الفشل العلائقي في العائلة التي ينشأ فيها الإنسان.

في العام ١٩٩١، اكتشف العالم النفسي سيمون لي فاي أن مجموعة من الخلايا العصبية في الهيبوتلاموس في دماغ الأشخاص ذوي الميول الجنسيّة المثليّة تبلغ ثلث إلى نصف حجم المجموعة العصبية الموجودة في دماغ الرجال الذين يشتهون الجنس الآخر وأنها توازي حجم المجموعة العصبية الموجودة في دماغ النساء اللواتي يشتهين الجنس الآخر. وبما أن موضوع الشهوة الجنسية لدى الرجال المثليي الجنس والنساء اللواتي يشتهين الجنس الآخر هو الرجال، فقد افترضت هذه النظرية أنّ حجم نواة الهيبوتلاموس مرتبط بالميل الجنسي[٦٣]. (الهيبوتلاموس ينظم حرارة الجسم والنوم والجوع وضربات القلب وغيرها من النشاطات اللاإراديّة بما فيها الرغبة الجنسية.) غير أنّ السؤال بقي حول ما إذا

(٦٣) A Difference in Hypothalamic Structure Between Heterosexual and Homosexual Men, *Science* n. 253 (1991), 1034-1037.

كان صغر حجم النواة هو سبب الشذوذ الجنسي أم نتيجته. عام ١٩٩٢، قدّم العالم النفساني ج. م. بايلي والطبيب النفساني ر. بيلار أدلّة إضافيّة تثبت أنّ العوامل الوراثيّة تؤدّي دورًا هامًا في تكوين الميل الجنسيّ[٦٤]. ودعمت الأبحاث المعمّقة الرأي القائل إنّ للمورثات (الجينات) دورًا في تحديد الميل الجنسي ولكنها لم تثبته بشكل قاطع. غير أنّ جميع الاختصاصيين تقريبًا يشددون على ضرورة أخذ العوامل الاجتماعية والنفسية بعين الاعتبار. وكما يشير الأب جون ف. هارفي، فكون نصف عدد التوائم المتطابقين identical twins يتمتعون بميول جنسية مغايرة لميول إخوتهم التوائم يعزز الرأي الذي يقول إنّ التطور النفسي الجنسي يتكوّن على الأقلّ جزئيًا في بيئة الطفل[٦٥].

التمييز بين الممارسات الجنسيّة المثليّة والميول الجنسيّة المثليّة هو تمييز حديث يرتكز إلى عمل فرويد وغيره من الباحثين في مجال الجنسانية الإنسانية. لم يكن هذا التمييز معروفًا في زمن الكتاب المقدس عندما كان يُعتقد أن السلوك الجنسيّ المثليّ كان تصرفًا نابعًا من ملء إرادة الإنسان وأنه انحراف خاطئ للقدرة الجنسية التي منحها الله للإنسان. السؤال هو كيف تجب إعادة النظر في هذا الحكم الآن وقد

(٦٤) *Science News*, vol. 141 (Jan. 4, 1992)

(٦٥) *The Truth About Homosexuality, 45* أنظر أيضًا مقالته الموجزة «Homosexual Orientation and genetics» في مجلة Ethics & Medics 21/5 (May 1996) التي يخلص فيها إلى القول إنّنا «لا نعلم في الحقيقة كيف تتفاعل العوامل الوراثية والهرمونية مع التأثيرات البيئيّة لكي تولّد ميلاً جنسيًا مثليًا لدى إنسان معيّن. في أقصى الأحوال، يمكن القول إن العوامل الوراثية والهرمونية يمكن أن تخلق استعدادًا لدى الشخص إلى الميل المثليّ الجنس ولكنها لا يمكن أن تحدده مسبقًا. فالعوامل الوراثيّة هذه لا تؤدي وحدها إلى تكوين الميل المثلي الجنس».

أصبح «الميل» الجنسي أمرًا مثبتًا؟ ثمّ هل الاعتراف بحقيقة «الميل» يعني أنّ الأفعال المثلية الجنس الناتجة عنه يجب أن تُقبَل كممارسات جيدة وسليمة أخلاقيًا؟

إن موقف الكنيسة الأرثوذكسية من المسألة ينص على أنّ جميع الأفعال الجنسيّة المثليّة خاطئة بالكلية: فهي تشوّه الهدف والوظيفة الطبيعيين للأعضاء الجسدية، وليس لها أي قيمة إنجابية، فضلاً عن أنها مجرد محاكاة تقزيميّة للاتحاد في جسد واحد. يعزز الفسوق الذي يتسم به السلوك المثلي الجنس النظرة التي تجد أنّه سلوك خاطئ بالكلية، فيما تثير بعض ممارساته المحددة - ومنها المضاجعة الشرجية والإثارة الفمية للأعضاء التناسلية - حسًّا بالاشمئزاز والتقزز لدى العديد من الناس. وتنعكس هذه المشاعر في العديد من المقاطع الإنجيلية والكتابات الآبائية التي تدين علاقة الشذوذ الجنسي.

أهم المقاطع الكتابية في هذا الصدد هي الآيات ٤-١١ من الإصحاح ١٩ من سفر التكوين حيث يحاول رجال سدوم اغتصاب زائري لوط (الملائكيين)؛ والآية ٢٢ من الإصحاح ١٨ من سفر الأحبار التي تقول: «والذكر لا تضاجعه مضاجعة النساء: إنها قبيحة»، والآية ١٣ من الإصحاح ٢٠ من السفر نفسه تحكم بالقتل في حال حدوث هذه الإساءة الجنسية؛ ويرد في الآيتين ٢٦ و٢٧ من الإصحاح الأوّل من الرسالة إلى أهل رومة أن الرجال تركوا الوصال الطبيعي للأنثى «فأتى الذُّكرانُ الفحشاء بالذُّكران»؛ وتقول الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس في الآيات ٩-١١ من الفصل السادس إنّ من بين الذين لن يرثوا ملكوت الله هم عبّاد الأوثان والزناة و«المخنثين واللوطيّين»؛ من جهة أخرى، في الرسالة الأولى إلى

طيموثاوس (١ طيم ١، ٨-١١) يقول الرسول إنّ الشريعة لم تُسنّ للبار بل للأثمة العصاة، للكافرين الخاطئين، لمستبيحي المحرمات ومدنسيها (...) والزناة واللوطيين والنخاسين؛ والآية السابعة من رسالة يهوذا التي تشير إلى ممارسة أهل سدوم وعمورة الفحش وسعيهم إلى «كائنات من طبيعة مختلفة». ولا بد من إضافة الآية ١٨ من كتاب التثنية (الفصل ٢٣) التي تنص على تحريم البغي الطقوسي في إسرائيل، والمقاطع في كتاب الملوك الأول (١ملوك ١٤، ٢٤ و٢٢، ٤٦) حيث يصنّف الزنا الطقوسي من بين «القبائح» في عيني الرب.

لقد بذل بعض علماء الكتاب المقدس وغيرهم جهدًا كبيرًا ليبيّنوا أنّ هذه المقاطع لا يمكن اعتبارها إدانة قطعية للشذوذ الجنسي. وقد أتى بعض تلك الجهود بثمار ولكن الدافع إلى معظمها كان برامج عمل تحرّكها «الاستقامة السياسية» التي أنتجت كذلك عددًا لا بأس به من التفاسير المثيرة للجدل. وبحسب هذا النوع من التأويل، لا يتمثل ذنب رجال سدوم في كونهم لوطيّين بل في كونهم خالفوا أصول الضيافة الشرقية[٦٦]. فيجد هؤلاء العلماء أنّ وصايا سفر الأحبار تشدّد على «الطهارة الطقسيّة» فقط؛ ويقولون إن التنديد الرئيسي الذي يقدمه الرسول بولس، في الإصحاح الأوّل من الرسالة إلى أهل رومة، يشمل عبادة الأصنام في الأساس، والرغبة الجنسية هي مجرد نتيجة لها؛ كذلك يجدون أنّ الإشارات في الرسالة إلى أهل كورنثوس والرسالة إلى طيموثاوس موجّهة فقط ضد

(٦٦) غالبًا ما يشار في هذا السياق إلى حزقيال ١٦، ٤٩-٥٠ حيث يتم اتهام أهالي سدوم بالتكبّر والشراهة والبذخ، وبتقصيرهم عن مساعدة الفقير والمحتاج. غير أنّ السياق بكامله (١٦، ٣٥-٦٣) يتعلّق بالممارسات الجنسية المنحرفة.

الميل الجنسي إلى الأطفال الذي تميّز به المجتمع اليوناني- الروماني وليس ضد الشذوذ الجنسي بحد ذاته. (وكما أعلم، لم يقدّم أحدٌ حجةً مقنعة ضد ما تعنيه عبارة «كائنات من طبيعة مختلفة» prima facie التي ترد في الآية السابعة من رسالة يهوذا) وعندما تتم قراءة هذه الآيات في سياقها، ولاسيما عندما تُفسَّر في ضوء تعاليم يسوع حول الزواج وفي ضوء الفهم الكتابيّ للاتحاد الزوجي، فلا يكون هناك أي مجال للشك في أنها تدين الممارسات الجنسية المثليّة.

وتحمل كتابات الآباء إدانات مماثلة. فنقرأ في الذيذاخي ٢،٢ «لا تقتل، لا تزن، لا تمارس اللواط، ولا الفجور...». ويدين ثاوفيلوس الأنطاكي وإقليمنضس وأثناسيوس الإسكندريين ويوحنا الدمشقي وغيرهم من الآباء ممارسة اللواط ولكن إدانتهم يمكن أن تقتصر على ما قد نسمّيه ممارسة الجنس مع الأطفال.

بيد أن كتابات القديس باسيليوس الكبير أقل غموضًا في هذا الشأن ولاسيما كتابات القديس يوحنا الذهبي الفم. فالقانون السابع من رسائل القديس باسيليوس القانونية ينص على أنّ «الذين مارسوا اللواط مع الرجال أو البهائم، والقتلة، والمشعوذين والزناة وعبدة الأصنام يستحقون العقاب نفسه... ولا يجب أن نشك في قبول من تابوا مدة ثلاثين سنة تكفيرًا عن القباحة التي اقترفوها بسبب جهلهم...»(٦٧). وينص القانون رقم ٦٢ من الرسالة القانونية الثالثة على ما يلي: «الذي يمارس الجنس المحرم مع غيره من البشر يجب أن يتوب توبة الزاني» (أي أن يحرم مدة

(٦٧) NPNF XIV, 604.

خمس عشرة سنة من مناولة القرابين المقدسة، القانون ٥٨)؛ ويضيف القانون ٦٣: «وهذا حكم من يمارس الجنس مع البهائم...»[٦٨]. والقانون الرسولي رقم ٦١ يحرّم على الفاسقين والزناة والمثليي الجنس نيل رتبة الكهنوت: «إذا قُدّم أي اتهام ضد أي مؤمن بالفسق أو الزنا أو أي عمل محرّم (والمقصود الممارسات الجنسية الشاذة)، وتمت إدانته، فلا يحق له الترفع إلى رتبة الكهنوت»[٦٩].

والأكثر حزمًا من بين الآباء هو القديس يوحنا الذهبي الفم لاسيما في عظاته حول الرسالة إلى أهل رومة في فصليها الأول والرابع، إذ يقول إنّ السلوك الجنسي الشاذ «جنون رهيب، وهوى لا طبيعي يمارسه الذين هجروا الله». هذا الجنون الذي هو أسوأ من الفسوق بشكل يصعب التعبير عنه «يحطّ من مستوى الإنسان إلى ما هو أدنى من مستوى البهائم»[٧٠]. إنّ بلاغة الذهبي الفم العاطفية هذه يمكن تفسيرها، على الأقل جزئيًا، بأنّه كان يعتقد أنّ الشذوذ الجنسي هو عمل طوعي بالكلية ، وانحراف إراديّ للميل الجنسيّ الغيريّ الذي يشترك به جميع الناس. هذه النظرة لا تستقيم اليوم لأن هناك بالتأكيد عوامل نفسية ووراثية تؤثر في «الميل» الجنسي الذي لا رجوع عنه في معظم الحالات إن لم يكن في جميعها. إنّ هذا الواقع المثبت سريريًا هو الذي دفع بعلماء اللاهوت الأخلاقي إلى إعادة تقييم العلاقة بين الميل والسلوك وإعادة النظر في الأهمية المعنوية للممارسات الجنسية المثلية بحد ذاتها.

(٦٨) من أجل الاطلاع على النص بكامله أنظر: NPNF second series vol. 8, 257.

(٦٩) NPNF XIV, 598

(٧٠) العظة الرابعة حول الآيتين ٢٦ - ٢٧ من الإصحاح الأول من الرسالة إلى أهل رومة؛ NPNF first series vol. 11, 355-359

لقد حثّت الكنيسة الكاثوليكية من خلال «لجنة العقيدة والإيمان» على وجوب أن تشمل العناية الرعائيّة الأشخاص المثليّي الجنس، علمًا أنها تنظر إلى هذه الحالة كـ«خلل» أو تشويه وتصفها بالناقصة(٧١) في أفضل الأحوال. وقد تساءل العديد من لاهوتيّي الأخلاق الكاثوليك (ماكورمك، كوران وكاهيل) حول مدى دقّة تعبير «الخلل الموضوعي» التي تستعمل لوصف حالة الجنسانيّة المثليّة، لزعمهم أنّها تنعكس سلبًا على الشخص وليس على سلوكه فحسب. يجيب المدافعون عن هذا التعبير بأنه لا يعني «أن المثليّ الجنس هو شخص شرير أو سيّئ»(٧٢). وإذ يدينون بشدة كل عمل جنسيّ مثليّ بصفته «تعبيرًا عما يخالف نظم المجتمع» فإنهم يدعون إلى الاعتراف بأن حالة الجنسانيّة المثليّة ليست خاطئة في ذاتها على الرغم من كونها انحرافًا (أو خللاً وظيفيًا كما يقال). فهذا التمييز، شأن الألفاظ والتعابير، مبرر على أساس اللاهوت الطبيعي الكاثوليكي.

من الكنائس البروتستانتية المتشددة في جهة اليمين، إلى كنيسة جماعة نيويورك New York Metropolitan Community Church في جهة اليسار، يمكن تصنيف ردود أفعال المسيحيين على ظاهرة الجنسانيّة المثليّة كما يلي: ١- الرفض والعقاب، مع إدانة الممارسات والميول على السواء كونها «قبيحة» و«منحرفة» و«فاسدة» إلخ.؛ ٢- الرفض دون العقاب، وهو موقف يعتبر أنّ مردّ الشذوذ الجنسي هو إلى خلل

(٧١) أنظر بشكل خاص الإعلان حول بعض المسائل المتعلقة بالأخلاق الجنسية (٢٩ ك١ ١٩٧٥) ورسالة أساقفة الكنيسة الكاثوليكية حول رعاية الشاذين جنسيًا» (١ ت١ ١٩٨٦).

(٧٢) *Human Sexuality* (Washington, DC: United States Catholic Conference, 1991), 54-55 and n. 49

وظيفي وعجز، ولكنه يدين الخطيئة عوضًا عن الخاطئ؛ ٣- القبول المشروط، الذي يعترف بأن الجنسانيّة المثليّة وممارستها يعتبران شرًا «حقيقيًا»، ولكن في الحالات التي لا رجوع عنها يتم قبول علاقات الحب المثليّة وتكون الممارسات المثلية الجنس في هذه العلاقات مسموحة باعتبار أنها علاقات مسؤولة؛ و٤- القبول التام، الذي يعتبر أنّ الميل الجنسي المثليّ هو من الله وأنّ السلوك بحسب هذا الميل مناسب أخلاقيًا بل مرغوب فيه[٧٣].

يدعم العديد من علماء الأخلاق الكاثوليك القراءات المختلفة للمقاربة الثالثة (على الرغم من أنهم يُنعتون بالإصلاحيين من قبل الكاثوليك المحافظين الذين يتمسكون بموقف «الرفض دون العقاب»). وهذا الموقف ينبع من تأمّل هامّ في طبيعة الممارسات المعنيّة بحد ذاتها. فالسؤال الأساسي هو: هل إنّ ظروفًا معينة تغيّر علاقةَ الشخص بممارسة محدّدة والصفةَ الأخلاقية لهذه الممارسة؟

في العام ١٩٧٧ وضع فيليب س. كين دراسة حملت عنوان «الأخلاقية الجنسية: وجهة نظر كاثوليكية»[٧٤] ردّ فيها على هذا السؤال بالإيجاب بقوله إنّ ثمة «أولوية أو صفة أساسية للممارسات الجنسية والعلاقات الجنسيّة الغيرية لا يمكن أن يتغاضى عنها أي لاهوت في حديثه عن الجنسانيّة المثليّة». غير أنه يستند في ذلك على منهجية عمل تعتبر أنّ بعض الممارسات المَسومة بالشر الوجودي هي ممارسات «خطيرة

(٧٣) James B. Nelson, *Embodiment* (Minneapolis, MN: Augsburg, 1978), 188 ff.

(٧٤) المطبعة البولسية في نيو يورك.

موضوعيًا» ولكنها «غير مذنبة ذاتيًا». ويؤكّد أنّ «ثمة حالات لا يتحول فيها الشر الوجودي الكامن في الممارسات الجنسية المثلية إلى شر أخلاقي إذ في هذه الحالات يكون من «الطبيعي» أن تحدث ممارسات جنسية مثليّة». وبناء عليه يخلص إلى القول إن «هؤلاء الأشخاص يظلّون أعضاء في الكنيسة ولهم حرية المشاركة في الأسرار المقدسة».

يشبه هذا الموقف المواقف التي أطلقها كل من ليزا كاهيل وريتشارد وماكورميك. فبالنسبة إلى كاهيل يمكن أن نحكم على الممارسات الجنسيّة المثليّة بأنها «شاذة عن القاعدة ولكنها مبررة موضوعيًا في الحالة الاستثنائيّة» التي يقيم فيها شخصان من الجنس نفسه علاقة دائمة وحصرية. ويخلص ماكورميك إلى القول بوجود معيارين يحدّدان ما إذا كان يمكن اعتبار العلاقات الجنسيّة المثليّة الجنس أمرًا مسموحًا به (لا «مبرَّرًا»، بما أنّ الميل والممارسات الجنسية الغيرية تبقى هي القاعدة): «١- إذا كان الشخص مثلي الجنس بشكل لا رجوع عنه و٢- إذا لم يكن لدى الشخص دعوة إلى البتولية من أجل الملكوت»[٧٥]. ويشدد على أنّ هذه الأحكام هي من ضمن مسؤولية الشخص أمام الله وأنّ الكنيسة يجب أن تحترمها، توخيًا منها للمقاربة الرعائية الصحيحة.

مرة أخرى، نجد أنّ السؤال الأساسي الذي يطرحه مجرى التفكير الجاد والحساس هو السؤال الذي طرحه فيليب كين: «هل يتعدى تأثير

(٧٥) أنظر دراسته حول الشذوذ الجنسي كمشكلة أخلاقية ورعائية Homosexuality as a Moral and Pastoral Problem in *The Critical Calling. Reflections on Moral Dilemmas Since Vatican II* (Washington, DC: Georgetown University Press, 1989), 289-314.

الظروف المحيطة بممارسة معينة علاقةَ الشخص الأخلاقية بهذه الممارسة ليشمل طبيعتها الأخلاقية؟» إذا استندنا إلى معيار الأب ماكورميك هل يمكننا القول إنّ الممارسات الجنسية المثلية هي أمر مسموح به، أو بالأحرى إنها ليست شرًا خلقيًا، في حال كان الأشخاص الذين يقومون بها شاذين جنسيًا بشكل لا رجوع عنه وليسوا مدعوين إلى البتولية؟ بتعبير آخر: هل إنّ البعد الأخلاقي لعمل أو ممارسة ما يتغير تبعًا للظروف أم هل للأعمال والممارسات قيمة أخلاقية مطلقة وملازمة لها؟

يعتبر الأرثوذكس وغيرهم من المسيحيين أنّ بعض الظروف قد تؤدّي إلى الشر أو الخطأ في أفعال محرّمة معيّنة، كالقتل خلال الحروب أو عندما تفرض حالات الحمل خارج الرحم القيام بعملية إجهاض. ولكن أين نرسم الخط الفاصل؟ هل يبرر الهمّ الرعائي قبولنا للعلاقات الجنسيّة المثليّة الثابتة إلى درجة يجعلنا نسمح لمثليّي الجنس بالتقدم إلى المناولة المقدسة، أو أن تفرض عليهم نسبة الضريبة التي تفرض على الزوجين، أو أن يسمح لهم بالتبني وبالتعليم في المدارس الثانوية؟ باختصار، هل توجد حالات معينة تبرر قبول الممارسات الجنسيّة المثليّة علمًا أنّها شاذة عن القاعدة؟ وهل يمكن القبول منطقيًا بأنّ الظروف لا تغيّر فقط علاقة الشخص بالعمل أو الممارسة بل طبيعة الممارسة فتجعلها «خطيرة موضوعيًا» ولكن «غير مذنبة ذاتيًا»؟

على العكس من ذلك، فإنّ الجواب الأرثوذكسي المعياري يشدد على أنّ للأفعال قيمة أخلاقية ذاتية بغض النظر عن الظروف. وينظر إلى حجة الأب كين كمثال صارخ على الاستنساب الذي يمكن أن يوضع في خانة النسبويّة أو الأخلاقيات الظرفية. فللأفعال بحد ذاتها، وليس فقط

للنوايا والمواقف والأهداف والعواقب، أهمية أخلاقية لكونها صالحة أو شريرة، صائبة أو خاطئة.

الموقف المحافظ الذي تبنّاه الأرثوذكس في هذا الشأن -والذي بات غير مقبول شعبيًا اليوم- هو موقف متأصل في مبدأ لاهوتي لا في ردود الفعل العاطفية حيال ظاهرة الجنسانية المثليّة بحد ذاتها. هذا المبدأ الذي يكمن في أساس النظرة الإناسيّة الأرثوذكسية ينص على أن هدف الحياة الإنسانيّة الوحيد، بما فيها الوجود الجسدي، هو تمجيد الله. هذا المبدأ يكمن أيضًا في خلفيّة وصية يسوع «كونوا كاملين كما أن أباكم السماوي هو كامل» (متى ٥، ٤٨) وفي وصية الرسول بولس: «مجّدوا الله في أجسادكم» (١ كور ٦، ٢٠).

الممارسات الجنسيّة المثليّة تنتهك، بطبيعتها، المبدأ الذي ذكرناه لأسباب أوردناها آنفًا. فهي تسيء استخدام الأعضاء التناسلية في محاولة لإشباع الرغبة الجنسية المتمحورة حول الذات. وهي خالية من كل قدرة على الإنجاب. كما أنها نسخة منحطّة عن رباط العهد الذي يجعل الزوجين «جسدًا واحدًا» والذي لا يمكن أن يتمّ إلا بين رجل وامرأة. قد يضيف البعض أن كونَ هذه الممارسات محاولةً لتعويض نقص طفوليّ، إذ هي تسعى بشكل مرَضيّ إلى التعويض عن فقدان الهوية في الطفولة (أي فقدان التماهي مع الوالد للذكور ومع الوالدة للإناث، كما تقول إليزابت موبرلي)[٧٦]، هو ما يجعلها فاسقة بطبيعتها.

(٧٦) أنظر بوجه خاص: Psychogenesis: *The Early Development of Gender Identity* (London: Kegan Paul, 1982) and Homosexuality: A New Christian Ethic (Cambridge: James Clarke, 1983)

الأمر الأهم من الناحية الرعائية، والذي قلّما تذكره الأدبيات التي تتحدث عن موضوع الشذوذ الجنسي، هو أن الممارسات الجنسيّة المثليّة مضرّة بطبيعتها للذين يقومون بها. فهذه الممارسات، عوضًا عن إصلاحها أو شفائها ما تحطّم في العلاقات الإنسانية - مع العلم أن هذا التحطّم العلائقيّ هو مسببها إلى حدّ ما (إضافة إلى المكوّنات الوراثيّة) - تساعد ببساطة على نشر مرض أو خلل وظيفي معيّن. ففي الحالات التي تُبذل فيها مساعٍ جادة للحفاظ على علاقة ثابتة مع «صديق محبوب» نجد أن المودّة بين العاشقين المثليي الجنس غالبًا ما تكون مودّة عميقة وأصيلة. غير أنها تكون مشوبة بشهوانية نرجسية يسمّيها باسيل صهيون «الرباط مع النسخة النرجسية»[٧٧]. يبدو أنّ قوة هذا الرباط تكمن في الجانب الإلزامي أو الإدماني الذي تتسم به الجنسانية المثلية والذي يمنع الشخص من النظر إلى الآخر كشخص يهب ذاته إليه بحب وتضحية. طبعًا لهذه الحالة استثناءات، حيث تكون العلاقة بين شخصين مثليي الجنس علاقة حب تتسم بإخلاص يفوق ذلك الموجود في علاقة تجمع الرجل والمرأة في رباط الزواج. ولكن هذه الاستثناءات لا تقوم إلاّ بتثبيت القاعدة. ونود أن نلفت، بشكل أوضح، إلى أن الممارسات الجنسية المثلية هي من الممارسات الفاسدة جدًا التي كان لها الدور الأكبر في انتشار فيروس السيدا (نقص المناعة المكتسبة).

غير أنّه يهمّنا جدًا إقامة تمييز واضح بين الممارسات والميول. فسواء كان السبب وراثيًا، بيئيًا أم مزيجًا من الاثنين (وهو الاحتمال الأقوى) فإن

(٧٧) Eros and Transformation , 321

الميل الجنسي ليس خاطئًا أو شريرًا (إلاّ بمقدار ما نعتبر أنّ أيّ إعاقة أو مرض هما نتيجة الشر الموجود في عالمنا الساقط). فالأشخاص الذين يظهر لديهم هذا الميل هم أشخاص بكل ما للكلمة من معنى وهم يتوشّحون الصورةَ الإلهية ومدعوون، مع الآخرين، إلى السير قدمًا على طريق بلوغ المثال الإلهي. وهم بحاجة، بشكل خاص عندما يحاولون الانتقال إلى ميل جنسي غيريّ، أو ربما فقط في صراعهم المستمر للحفاظ على العفة، إلى دعم الكنيسة وتشجيعها ومحبتها، وبما في ذلك دعم الأساقفة والكهنة والعلمانيين وتشجيعهم. وفي هذا المجال ترتدي مشاركتهم في مجموعات المساعدة الذاتية ومؤسسات أخرى مماثلة (Exodus International و Courage على سبيل المثال) أهميّة كبرى وتقدّم لهم عونًا ثمينًا[٧٨].

(٧٨) أسس الأب جون هارفي منظمة Courage التابعة للكنيسة الكاثوليكية. لقد قاد عمل الأب هارفي إلى الاقتناع بأن عددًا لا بأس به من المثليي الجنس يصبحون غيريي الجنس (حتى لو استمرت لدى البعض منهم مشاعر الشهوانية الجنسية والهيامات). أنظر كتابه The Truth About Homosexuality لا سيما الفصول ٤ و ٥ والملاحق. ويقدم إثباتات إضافية مرتكزة على عدد من الدراسات الحديثة في مقالته «التطور باتجاه المثلية الجنسية» Developing into Heterosexuality, *Ethics and Medics* vol. 22, n.7 (July 1997). ففي هذه المقالة يعبر عن رأيه الذي مفاده أنّ الإنسان لا يغيّر ميله الجنسي. فكل إنسان ينمو تدريجيًا نحو المثلية الغيرية ولكن عوامل عديدة قد تعيق التطور النفسي-الاجتماعي على مر السنوات، لا سيما خلال مرحلة المراهقة. بالصلاة والمسعدة الذاتية والدعم الجماعي وبعض العلاج المختص، يتمكن العديد من الناس، ربما ٣٠٪ من الذين يبذلون هذا المجهود، من تحرير ميولهم الجنسية الغيرية. وحول الحجج التي تقدمها الأبحاث الوراثية يضيف إنّ الأدلة التجريبية التي تبرهن أنّ الميل الجنسي المثلي هو نتيجة الجينات أو الهرمونات السابقة للولادة مفقودة. ويعبر الأب توماس هوبكو، من منظور أرثوذكسي ومن منطلق خبرته الرعائية الخاصة، عن الرأي القائل بإمكانية تحوّل الميل الجنسي المثلي. ففي كتيب نشره قسم التعليم الديني في الكنيسة الأرثوذكسية في أميركا

غير أنه من الواضح أنّ الشذوذ الجنسي غالبًا ما يكون غير قابل للشفاء: فالميل ثابت ودائم. مع ذلك، لا يمكن أن تتغاضى الكنيسة الأرثوذكسية عن «حرية التعبير عن الجنسانيّة المثليّة» حتى وإن تمّ هذا التعبير في إطار علاقة حصرية (مع شريك واحد) وثابتة. فبسبب الخطيئة وتدمير الذات- الكامنين في هذه العلاقات يُعارض اللاهوت الأرثوذكسي الأخلاقي الزواج بين مثليّي الجنس. ومن منطلق الاهتمام الرعائي بالصحة الروحية والنفسية والجسدية لأعضائها الغيريّي الجنس والمثليّي الجنس، يجب أن ترفض الكنيسة هذه العلاقات وعمليات التبني التي تقوم بها الثنائيات المثليّة الجنس. كون الميل الجنسيّ المثليّ غير قابل للشفاء لا يبرر منحه طابعًا مؤسّساتيًا وبالتالي تشبيهه بالزواج الأصيل الذي أراده الله (مر ١٠، ٦-٩) والذي باركه المسيح (يو ٢، ١-١١). كما أن ذلك لا يبرر تعريض الأطفال لنمط الحياة المثلية والتظاهر بأنّ الولد يمكنه أن ينمو في كنف «أُمَّين» أو «أبَوين» نموّه مع أهله البيولوجيين. المسألة ليست في ما إذا كان الطفل أفضل حالاً إذا نما في كنف ثنائي مثليي الجنس أو إذا ربّته أم منفردة أو أب منفرد أو إذا عُهد به إلى دار أيتام. المسألة الحقيقية تتعلق بطبيعة الممارسات الجنسيّة المثليّة بحد ذاتها وبتأثيرها على الأشخاص الذين يقومون بها. فإذا كان صحيحًا، كما

Orthodox Church in America عام ١٩٨٩ يقول: «الميل الجنسي المثلي، كغيره من التجارب والأهواء والخطايا، بما فيها تلك التي تبدو غالبًا أنها متأصلة في طبيعتنا برسوخ بفعل وراثي محزن، يمكن شفاؤها وبالتالي يمكن أن تتوقف الممارسات الجنسيّة المثليّة. كل شيء مستطاع لدى الله. وعندما يريد المثليو الجنس الأرثوذكس أن يناضلوا وعندما يتلقون المساعدة الصابرة، الرحيمة، والمحبّة بالحقيقة من عائلاتهم وأصدقائهم، فالله يضمن النصر بطرق لا يعلمها إلا هو».

نعتقد، أنّ هذه الأعمال خاطئة بطبيعتها ومسيئة إلى الأشخاص الذين يأتونها، فالطريقة الوحيدة لتربية طفل من قبل ثنائيّ مثليّ الجنس في بيئة سليمة ومسؤولة هي أن يبقيا عازبين.

«أن نمجد الله بأجسادنا» يعني أن النشاط الجنسي يجب أن يقتصر على العلاقة الزوجية المباركة والتي تتم بين شخصين من جنسين مختلفين. لا يمكن أن تبارك الكنيسة بعد الآن زواج مثليي الجنس الذين يريدون العيش معًا والتعبير عن ميولهم الجنسية تمامًا كما أنه لا يمكنها أن تبارك الزناة والفاسقين. وحتى حيث لا يشكل الفسوق مشكلة وحيث تبدو العلاقة مبنية على الاهتمام والحب الصادقين، يبقى نمط الحياة الجنسيّة المثليّة نقيض ما يدعو إليه الإنجيل. فعلى المثليي الجنس اتخاذ قرار: إما أن يمتنعوا عن النشاط الجنسي، أو، إن رفضوا ذلك، عليهم أن يقطعوا أنفسهم عن الشركة التامة مع جسد المسيح.

هذا يعني أنّ الأشخاص ذوي الميل الجنسي المثلي الذين يحتملون صليب الامتناع عن الممارسة الجنسية يمكنهم أن يتقدموا إلى مناولة الأسرار المقدسة كأي مؤمن آخر من أعضاء الكنيسة. وهذا يعني أيضًا أنّ ليس ثمة عائق في هذا الصدد أمام توليّهم المهام الكهنوتية. فمن الناحية الأخلاقية، الرجل أو المرأة اللذان يبديان ميلاً جنسيًا مثليًا ويمضيان حياتهما في العفة والبتوليّة لا يختلفان عن شخص غيريّ الجنس، عازب، يقصر خبرته الجنسية على إطار الزواج. ولكن إذا كان المثليو الجنس يختارون التعبير عن ميولهم وعيشها بطريقة طوعية، فإنهم بالتالي يضعون أنفسهم في موضع المذنبين أخلاقيًا، شأنهم شأن من يستمر بممارسة الفسوق والزنا.

من منظور العناية الرعائيّة يجب التعاطي مع استسلام هؤلاء للتجربة كما يتمّ التعاطي مع أي خطيئة جنسية أخرى، أي في دعوة ثابتة إلى التوبة، يرافقها التأكيد على المسامحة المُحبّة عندما تحدث التوبة. فإذا أدرك الكاهن وجود ميل جنسي مثليّ لدى أحد أفراد رعيته وإذا رفض هذا الفرد التوبة -أي التوقف عن عيش ميوله ورفْض السعي إلى الشفاء- فعلى الكاهن، بمشورة الأسقف ودعمه، أن يعمد إلى حرمانه من المناولة (بشكل مؤقت) وإن بدا هذا التدبير قاسيًا في يومنا وعصرنا هذا. لكنه من المهم جدًا أن يدرك الشخص المعني خطورة سلوكه وضرره المحتمل. ويجب تطبيق الحرمان من المناولة دائمًا بحيث يترافق مع الهمّ الرعائي، أي بحيث يظهر أنّه تدبير مؤقت هدفه إرشاد الشخص إلى التوبة. وعندما يتحقق هذا الأمر، يجب إعادة الشخص إلى الشركة بشكل كامل «من أجل شفاء النفس والجسد» ويجب أن يعترف بالهفوات التي قد يقترفها بين الفينة والفينة، شأن أي خطيئة أخرى، وينال الحل عليها، سبعين مرة سبع مرات إذا اقتضى الأمر. ويكون الهم الأول للكاهن استقامة الوضع الروحي للتائب. فيرافقه بصلاته ومحبته ودعمه، ويكون متنبهًا لحاجات الحبيب السابق أو أحد أفراد العائلة ممن قد تتأثر حياتهم بتحول التائب أو اهتدائه. وهذا الأمر ضروري جدًا في الحالات التي حصلت فيها الإصابات بفيروس السيدا.

في ما يتعلق بالمعيار الذي يتبعه الأب ماكورميك والمذكور آنفًا، أودّ أن أقول شيئًا واحدًا وهو: من المنظور الأرثوذكسي، كلّ إنسان لا تكون لديه الدعوة إلى الاتحاد الزوجي مدعوّ إلى البتولية من أجل ملكوت الله. هذا مثال صعب التحقّق ولكن كوكبة القديسين على مر تاريخ الكنيسة هي

الإثبات على أن هذا الأمر ليس بمستحيل. فالعديد من هؤلاء القديسين، في السر وأمام الله وحده، توصلوا إلى القداسة تحديدًا من خلال صراعهم الشاق ضد التجربة الجنسية. وفي الواقع، يجب أن يشاركهم بذلك جميع المسيحيين الأرثوذكس بدون استثناء. الحقيقة البسيطة والأساسية أنّ كل فكر يأتينا وكل حركة تصدر منا، سواء كانت جنسية أم لا، تعبّر عن مقدار إيماننا والتزامنا بالله وتبرهن عن مقدار تكريمنا لتضحيته المُحبّة عنا ولأجلنا.

عندما نطلب من أيّ شخص أن يحمل صليب العفة، يجب ألاّ نغض النظر عن أن الحياة الزوجية غالبًا ما تفرض حدودها الصارمة على التعبير الجنسي، حتى يصل إلى درجة الامتناع التام في بعض الأحيان. هذا الصليب يجب أن نقبله أيضًا إذا كنا نريد أن يتمّم الشخص والزوجان دعوتهم بإخلاص. فالهدف من الدعوتين -الزواج والبتولية- هو أن نتقبّل حياتنا مع كل تشعباتها بامتنان وأن نودعها لدى الله كذبيحة تسبيح وتمجيد.

ملاحظة حول الجنسانيّة المثليّة الناشطة ومرض السيدا (مرض نقص المناعة المكتسبة):

بالنظر إلى قلقنا الراهن حول الأسباب المؤدية إلى الجنسانية المثلية -سواء كانت وراثية، بيئية أو مزيجًا من الاثنين- ماذا يجب أن يكون موقف الكنيسة من الذين يستمرون في «عيش» الجنسانيّة المثلية بحرية ولاسيما في ضوء أزمة السيدا؟ لقد سمّي السيدا بـ«المرض المعدي غير الضروري». ومع هاجس «الاستقامة» الرائج في أيامنا، كان ثمة حملات في

داخل الكنيسة وخارجها للدفاع عن السلوك الجنسي المثلي وحقوق اللوطيين والسحاقيات. هل من المناسب أخلاقيًا للأرثوذكس أن يعلنوا بصراحة وثبات عن الواقع التالي: لولا الجنسانية المثلية (والجنسانية الثنائية(٧٩)) الناشطة، لما وجدت عدوى السيدا؟ لكان وجد السيدا بالطبع ولكن ليس كوباء. فتعاطي المخدرات التي تُحقن في الشرايين مع استخدام الإبرة نفسها، على سبيل المثال، يؤثّر نسبيًا بشريحة محدودة من الناس وقد ثبت أن بالإمكان حدّ هذا الانتشار أكثر منه عندما ينتقل فيروس السيدا عبر الممارسات الجنسية المثلية -هذا إذا افترضنا أن فيروس HIV هو سبب المرض.

صحيح أنّ المرض انتشر في أفريقيا بين الغيريي الجنس بشكل رئيسي؛ ويبدي بعض اللوطيين المناضلين سرورهم لكون الإصابة بفيروس السيدا تزداد انتشارًا بين الغيريي الجنس هنا وفي أوروبا. وقد تحولت ردود الفعل المناهضة لهذه المواقف إلى اضطهادات وملاحقات تقوم بها المجموعات المتطرفة كذوي الرؤوس الحليقة والنازيين الجدد بحق المثليّي الجنس. غير أن المواطن الأميركي العادي يجد نفسه في صراع داخلي مؤلم: فإما عليه أن يدافع عن الحقوق المدنية للذين يجد أن تصرفهم خاطئ ومشين وهكذا يبدو كمن يتغاضى عن النشاط الجنسي المثلي، أو يعارض هذه التصرفات فيعرض نفسه إمّا للانتقام من قبل المثليي الجنس الناشطين أو للظهور بمظهر من يدعم مبادرة «إبادة اللوطيين» وهو التيار المعروف بـ«رهاب المِثل» homophobia.

(٧٩) Bisexuality

نظرًا للمناخ السياسي المحيط بحركة اللواط اليوم، إلى جانب أزمة السيدا، كيف يمكن أن تؤكِّد الكنيسة الأرثوذكسية بإخلاص وفاعلية موقفها التقليدي من الجنسانية؟ قد يكون جزء من الجواب الذي يمكن أن يقدمه الأرثوذكس، وغيرهم من المسيحيين، المختصين بحقل الطب، جمع الإثباتات العلمية التي تؤكد الفوائد الصحية للنظرة المسيحية التقليدية وإعلانها. وهذا الأمر يتحقق اليوم في العديد من المجالات ولكن غالبًا من قبل المجموعات البروتستانتية المحافظة التي تُسعر النقاش بلهجة الإدانة العاصفة. وهذا المنحى يميل بكل بساطة إلى استقطاب جميع المعنيين. إذ يبدو أنّ الأدلة الطبية الرصينة التي تتحول إلى تصريحات تصدر عن الكنائس وغيرها من الهيئات ذات السلطة أكثر فاعلية في هذا المضمار. وفي جميع الأحوال، ينبغي لمدرسي التعليم الديني الأرثوذكسي والكهنة الاطلاع على الموضوع والتحدث عنه بقوة وبشكل مباشر للأطفال والراشدين على حد سواء.

برأيي أنّ من بين العناصر التي لا بد أن يشملها هذا النقاش هي التصريح الذي غالبًا ما نسمعه والذي مفاده أنّ السيدا عقاب من الله على السلوك المنحرف. فهذا رأي خاطئ. طبعًا الله يسمح لنا أن نحتمل عواقب سلوكنا الخاطئ وقد تكون ظاهرة السيدا اليوم العاقبة المنظورة أكثر من سواها لهذا السلوك. ولكننا لا يمكن أن نقول، شأن الكثيرين، إنّ الله يُنزل المرض بأفراد محددين كانتقام إلهي لقاء ارتكابهم تلك الخطيئة المحددة. الواقع أنه لدينا، في أميركا، حساسية خاصة تجاه كل ما نعتبره «خطايا جنسية». ولكن مهما كان الشذوذ الجنسي غيرَ أخلاقي، خاطئًا، أو مجرد ممارسة تثير التقزز، فإنّه لا يستأهل عقاب الله المتمثل بشكل

مرض مميت أكثر مما تستحقه غيره من المخالفات الطوعية لوصايا الله. في الواقع، قد يكون الشذوذ الجنسي أخف استحقاقًا للعقاب من غيره من السلوكات الخاطئة كالإجهاض واغتصاب الأطفال أو السرقة. فالكتاب المقدس يعلن أننا سنُسأل عن أعمالنا في يوم الدينونة. إذا كان صحيحًا، كما نؤكد، أنّ كل ما هو صالح سوف يخلص، يكون من الوقاحة بشيء، إن لم نقل من الكفر، أن نستنتج أنّ الإصابة بفيروس السيدا تشكل نوعًا من «الدينونة الأخيرة» التي ينزلها إله الغضب بالضحية. إذا كانت هذه هي الحال، فعلينا، في ضوء تعاليم القديس بولس في ١ كور ٦، ٩ (وما يليها)، ألاّ نتوقّع فقط نزول مثل هذا العقاب وغيره من الأمراض المستعصية بالمثليّي الجنس، بل أيضًا بعبدة الأوثان والزناة واللصوص والسكارى والسارقين وحتى الجشعين.

أخيرًا، يجب أن تُدرس بشكل أعمق مسألة إمكانية انتقال فيروس السيدا بواسطة ملعقة المناولة. وهذه بدورها مسألة دقيقة للغاية بما أن العديد من الأرثوذكس يستبعدون الفكرة قائلين إنّ «الله لن يسمح بذلك». ولكن بعض الأطباء قد عبّروا لنا عن صدمتهم وقلقهم من جراء الطريقة التي نوزع بها القدسات على المؤمنين. قد يكون الاقتناع بأن «الله لن يسمح بذلك» مبني على لاهوت تجسد خاطئ. فالصليب هو الدليل على أنّ الله قد «يسمح بذلك» بالفعل... ولكن بالطبع ليس من منطلق الثأر بل بسبب احترامه للحرية الإنسانية في العالم الساقط. فالمناولة المقدسة هي بالفعل جسد الرب الممجد ودمه مع أنها تقدّم إلينا عبر الخبز والخمر (عنصرين من هذا العالم، دنيويّين). كون هذين العنصرين تقدسا يعني أنهما «تغيّرا»: أي امتلآ وتحوّلا بحضور الروح القدس وقوته. هذا لا يعني

أنهما أُقصيا من دائرة الحياة البشرية أو أنهما تحوّلا بطريقة سحرية إلى مادة سامية لا يمكن أن تحتوي بالتالي على أمراض معدية.

لكن علينا أن نستمع إلى الرأي الآخر أيضًا: فلطالما تمت الإشارة إلى أنّه، حتى إبان انتشار مرض الطاعون في أوروبا في القرون الوسطى، لم يوجد أي دليل على أنّ الكهنة والشمامسة الذين تناولوا القرابين المقدسة كانت نسبة إصابتهم بالمرض أكبر من نسبة إصابة الشعب. وحتى تاريخ كتابة هذا الكتاب، لم تُسجّل أية حالة انتقال لفيروس السيدا بواسطة الكأس المقدسة. هناك الكثير من الأدلة على أن «الله لن يسمح بذلك» انطلاقًا من حقيقة أنّ القدسات هي جسد الرب الممجد ودمه بالفعل وكيانيًا -ولا يصبحان كذلك فقط جوابًا على إيمان الشخص المتقدّم إلى المناولة. إيمان الكنيسة الأرثوذكسية والخبرة المتأصلة في هذا الإيمان واضحان وضوح الشمس في تأكيدهما على هذه النقطة. يقول القديس يوحنا الدمشقي: «إن الخبز والخمر ليسا مجرد صورتين لجسد المسيح ودمه (لا سمح الله!) بل هما جسد الرب المؤلّه نفسه»[٨٠].

اقترح بعض علماء الأخلاق الأرثوذكس التفكير بوسائل أخرى للمناولة، ربما باستخدام الملاعق البلاستيكية القابلة للطرح بعد الاستعمال. في حال حصل، سيقابَل هذا التجديد بالرفض من قبل المؤمنين. مع ذلك، تلقّى العديد منا في السنوات الأخيرة اتصالات هاتفية ورسائل من أهلٍ متحدثين باسمهم ونيابة عن أولادهم، يرفضون التقدم إلى المناولة، لأنهم يعلمون أن بعض أفراد رعيتهم مثليو الجنس و/أو

(٨٠) عرض الإيمان الأرثوذكسي NPNF vol. IX, Ch. 13, p. 83

مصابون بفيروس السيدا. في مثل هذه الحالات، من السهل اتخاذ الخطوات الضرورية للتقليل من خطر انتقال الفيروس عبر المناولة. إذ يستطيع الكاهن أن يجعل المؤمنين يفتحون أفواههم فيقلب في داخلها ما تحتويه الملعقة من قدسات دون أن تمسّ لعابهم. وقد يطلب الكاهن أيضًا أن يتقدم المثليو الجنس أو الذين يعلمون أنهم مصابون بفيروس السيدا إلى المناولة بعد أن يكون الآخرون قد تقدموا إلى المناولة.

علاوة على ذلك كله، يجب أن يؤكد الكاهن من خلال تعليمه ووعظه أن المناولة المقدسة يهبها لنا الله «من أجل شفاء النفس والجسد». ولذلك، فعلى المؤمنين التقدم إليها بإيمان ومحبة، فالقديس أغناطيوس يقول إنها «دواء الخلود». وكما أشار د. بول مايندورف منذ بضع سنوات[٨١]، فإن الدراسات الكاثوليكية الحديثة قد أكّدت بدورها أنه ليس ثمة سبب لاهوتي أو علمي للقلق حول انتقال فيروس السيدا عبر الكأس المقدسة. ولكن للأسف هذه الحالات النادرة الحصول تلاقي اهتمامًا أكبر في بعض الأوساط مما يجب أن يلاقيه انتقال الفيروس من خلال السلوك الجنسي الفاسق مثليًا كان أم غيريًا. في الجو الحالي الذي نعيشه والذي ينتشر فيه مبدأ ممارسة الجنس الآمن (safe sex) يبدو أن إيماننا بالواقي الذكري أقوى من إيماننا بالكأس المقدسة.

نشرت مجلة الهيئة الطبية الأميركية Journal of the American Medical Association في العام ١٩٨٨ مقالاً جاء فيه أنّ «خطر العدوى على أثر الاحتكاك باللعاب في حالات عَرَضيّة (كالاحتكاك الفمي بمواد

(٨١) في حديث ألقي في الحلقة الصيفية لمعهد القديس فلاديمير عام ١٩٩٤.

تلوّثها كمية ضئيلة جدًا من اللعاب) هو خطر ضئيل جدًا، لا يُعتدّ به»[٨٢]. ويبدو أن أبحاثًا سريرية حديثة دعمت هذا الرأي. ففي ٢٧ أيار ١٩٩٥، ظهرت فقرة في جريدة The New York Times بعنوان «رقاقة الوايفر تحد من خطر وجود الميكروبات في المناولة». عرضت هذه الفقرة للأبحاث التي قامت بقياس الميكروبات الموجودة في رقاقة خبز المناولة والكأس. والنتيجة كانت: فيما انتقلت الميكروبات من شخص إلى آخر بواسطة الرقاقة في ٨٢٪ من الحالات الخمس والأربعين التي تمت دراستها، خلصت الدراسة إلى التالي: «يُظنّ أن الميكروبات المسبِّبة للأمراض والمحتمل وجودها (في القدسات) تعيش لوقت قليل فقط في النبيذ ولم يكن من المستطاع تقفّي أثرها في النبيذ في أيّ من الحالات التي شملتها الدراسة». في الواقع، يبدو أنّ الخطر الوحيد للإصابة يلاحق الأشخاص الذين يحملون فيروس HIV وغيرهم ممن يعانون من خلل في جهازهم المناعي. وعلى الرغم من أنّ الدراسة قد أثارت قضية الملعقة المشتركة إلا أنها مالت إلى تأكيد ما كان يقوله الباحثون خلال العقد المنصرم وهو أنّ احتمال انتقال فيروس HIV بواسطة كأس المناولة –مع استعمال الملعقة المشتركة– يكاد يكون غير موجود[٨٣].

أجد لزامًا عليّ قول شيء إضافي في هذا الصدد. إننا، كأعضاء جسد المسيح الواحد، لا يمكننا أن ندين الشخص المثليّ الجنس وسلوكه

(٨٢) Alan R. Lifson, MD, MPH, «Do Alternate Modes for Transmission of Human Immunodeficiency Virus Exist?» *JAMA* (March 4, 1988) vol, 259, n.9, 1353-1356, at 1354.

(٨٣) أنظر في هذا الشأن رسالة الدكتور جورج ديميتراكوبولوس التي نشرت في مجلة المراقب الأرثوذكسي The Orthodox Observer, 23 September 1987, 20.

الجنسي. لا بد أن نقيم تمييزًا بين الاثنين، محترمين الخاطئ ومشيرين إلى الخطيئة: أي الوضع الروحي والجسدي السيّئ الذي تتميز به العلاقة الجنسيّة المثليّة. وبالتالي، الذين يُعرف أنهم مثليو الجنس يجب ألا يعاملوا على أنهم أشخاص منبوذون أيًّا كان مصدر العدوى التي أصابتهم. فسواء اكتسبوا العدوى من بطون أمهاتهم أو من خلال عمليات نقل الدم أم من خلال السلوك الجنسي غير اللائق، نجد أن لدينا ميلاً اليوم إلى إقصاء ضحايا مرض السيدا كما كان يتمّ التعاطي مع البرص في زمن الإنجيل. مسؤوليتنا تجاههم اليوم تتمثل في تقديم العناية والاهتمام اللذين قدمهما يسوع إلى جميع الذين نبذهم مجتمعه ودانهم. في نهاية المطاف، يسوع أتى ليسامح الخطأة ويشفي المرضى: الزناة والبرص والعشّارين والعميان.

العديد من المسيحيين، من الممرضات إلى الرهبان، خدموا وما زالوا يخدمون ضحايا السيدا على مدى السنوات الأخيرة بتفهّم ورحمة، عاملين بجهد لمساعدتهم على افتداء وتغيير ما تبقى من زمن حياتهم الأرضية. ومسؤولية كل منا هي أن نفعل الشيء ذاته. علينا أن نتعاطى مع أزمة السيدا بتسامح ومحبة وصلاة مستمرة من أجل الملايين الذين عانوا حتى الآن من آثار هذا المرض المهلك ومن أجل الضحايا الكثيرة التي ستعاني منه في المستقبل[٨٤]، تاركين الحكم لله.

(٨٤) من أجل الاطلاع على كيفية الاهتمام الرعائي بالمثليي الجنس ولاسيما منهم ضحايا مرض السيدا أنظر:

Fr. Basil Zion, «The Orthodox Church and the AIDS Crisis», *St Vladimir s Theological Quarterly* 36/ 1-2, 152-158; and Protodeacon Cyprian Hutcheson, MD, «How Our Parish Dealt With AIDS», from the *Resource Handbook of the Orthodox Church in America,* V. II, n. 1 (1993).

بعد هذه اللمحة التي ألقيناها على المسائل المختلفة المتعلقة بالزواج والجنس، سننتقل إلى مسألة نشأة الحياة الإنسانية. فعلى الرغم من اتفاق أهل الاختصاص حول الطريقة التي تبدأ بها الحياة البشرية -أي «كيفية» الحمل بالكائن البشري- نجد أن هناك اليوم جدالاً حادًا حول اللحظة («متى») التي تبدأ فيها الحياة البشرية، تؤجّجه جملة أسباب طبية وسياسية. في الفصل الآتي سنخوض هذا النقاش ونقوم ببعض التأملات حول بداية الحياة البشرية. وهذا سيقود في نهاية المطاف إلى معالجة موضوع الطرف الآخر للمسألة وهو: المرحلة النهائية للحياة البشرية.



٣- الإنجاب وبداية الحياة

«أما الإنسان، فقد كان عليه أن يُصنع أولاً،
وبعد أن يُصنَع ينمو،
وبعد أن ينمو يصير بالغًا،
وبعد أن يصير بالغًا يتكاثر؛
وبعد أن يتكاثر يقوى،
وبعد أن يقوى يُمجَّد،
وبعد أن يُمجَّد يعاين الله أخيرًا».

القديس إيريناوس

«خلق الله الإنسان وأخرج جسده
من المادة التي قد أعدها وأحياها بروحه».

القديس غريغوريوس النزينزي

«بدء الوجود واحد
سواء بالنسبة للجسد أو الروح».

القديس غريغوريوس النيصصي

إعادة النظر في معنى «الحمل»

«متى تبدأ الحياة البشرية؟»

تعبّر الأجوبة المتنوّعة، التي تردّ على هذا السؤال المثير للجدل، عن مواقف ومشاريع سياسية أو اجتماعية بقدر ما تعبّر عن المعرفة الحديثة بعلم تطوّر الجنين. فالاقتراحات تتنوع لتقول إن بداية الحياة البشرية تكون في «ارتكاض» الجنين، أي عندما تشعر الأم بتحركات الطفل في بطنها؛ البعض الآخر يقول إن بدء الحياة يكون في «القابلية للحياة» أو العيوشيّة (viability)، أي أول فرصة يمكن فيها للجنين أن يحيا خارج الرحم (عادة تكون هذه المرحلة عندما يبلغ الجنين ٢٤ أسبوعًا في بطن أمه)؛ اقتراحات أخرى تقول إنّ الحياة تبدأ مع الولادة أي عندما يبدأ الطفل بالتنفس بمفرده، أو بعد بضعة أيام على الولادة عندما يكون المولود الجديد قد أثبت «حقه في الحياة»؛ وقيل من جهة ثانية إن بداية الحياة تكون في انعدام أي مرض مستعص أو إعاقة. فكلما استطعنا أن نفصل بين «بداية الحياة البشرية» وبين زمن التلقيح اتسعت «نافذة» الإجهاض وقتل الأطفال والاختبارات التي تُجرى على الأجنّة.

من جهة أخرى، لطالما صرّحت الكنيسة بأن الحياة البشرية تبدأ بالحمل، الذي يُعتبَر متزامنًا مع الإخصاب. وقبل أن يعي الاختصاصيون في حقل الطب مسألة الخلايا الجرثومية وعوامل نقل الصفات الوراثية (الكروموسومات) بوقت طويل، دان المفكرون الأرثوذكس الإجهاض في جميع مراحل الحمل، لاسيما انطلاقًا من قناعة الكنيسة الأرثوذكسية بأنّ الجنين «سواء تكوّن أم لم يتكوّن» هو بشري بالكامل ويحمل «صورة الله»[1].

هذه المسألة مطروحة مجددًا اليوم من زاوية مختلفة همّها الوحيد تقديم فكر لاهوتي سليم مبنيّ على الواقع البيولوجي. يميّز العديد من علماء الأخلاق، الذين قاموا بالمبادرة بعد أن مهّد لهم الطريق علماء الأجنة البريطانيون، بين الجنين ومرحلة ما قبل الجنين pre-embryo. وهذه الأخيرة يمكن وصفها بأنها كتلة من الخلايا غير المتميّزة تبدأ باللاقحة الأحادية الخلية وتستمر حتى تطور «الشريط الأولي» أو محور الجسد الأولي خلال الأسبوع الثالث من الحمل. في هذه المرحلة، وإثر انغراسها في حائط الرحم، تخضع هذه الخلايا إلى عملية تحول جذري تعرف بالفرادة ومن هذا الحين يمكن القول بأنّ هذا الكيان يملك نفسًا بشرية أو فرادة بشرية. وبحسب هذا التصور الذي سنصفه لاحقًا بشيء من التفصيل لا يُعتبر الحمل «لحظة» (كلحظة اكتمال اللقاح مثلاً) بل «سيرورة». فالانتقال من مرحلة ما قبل الجنين إلى مرحلة الجنين، أي من الوجود البشري الممكن إلى الوجود البشري الفعلي، يحدث فقط عند اكتمال هذه السيرورة. والحياة البشرية ما زالت تبدأ بالحمل. ولكن تحديد «الحمل» تغيّر على قاعدة الاكتشافات الحديثة التي قدّمها علم الأجنة لكي يصبح الحمل يحدد بتكوّن «الفرادة» عند انغراس الحميل في غشاء الرحم، وهذا يتم بعد حدوث الإخصاب بأسبوعين. بتعبير آخر، لا يمكن اعتبار الحمل والإخصاب متزامنين. فالإخصاب يعلن بداية عملية الحمل التي تحتاج اثني عشر إلى أربعة عشر يومًا لتكتمل. وفقط عند

(١) أنظر *Didachê* 2: 2, 5: 2; Basil the Great, *Canonical Letters* 2 and 8 (PG 32: 672, 677; NPNF VIII, 225, 227). إنّ قسم أبقراط سبق هذه الكتابات بتحريمه إعطاء السموم وإحداث حالات الإجهاض.

انتهاء هذه المرحلة يمكننا أن نتحدث، بجدوى، عن وجود «حياة بشرية» جديدة وعن وجود «نفس بشرية» فريدة.

ثمة هاجس رعائي بالغ الأهمية حرّك العديد من الأبحاث والنقاشات. وهو هاجس يستند إلى أنقى الدوافع ويجب عدم الخلط بينه وبين «المشاريع» المختلفة المشار إليها في بداية الفصل. وبسبب التشوش الخُلُقيّ الناتج عن كثرة عمليات الإجهاض الشرعي في الولايات المتحدة وغيرها من البلاد المتطورة من جهة، والحساسية المفرطة التي تبدو اليوم حيال الصدمة القوية التي يسببها الاغتصاب وسفاح القربى من جهة أخرى، يبحث العديد من اللاهوتيين، بصراحة وعلانية، عن وسيلة تسمح لضحايا العنف الجنسي بإنهاء حمل غير مرغوب به بطريقة «شرعيّة» تتلاءم وتعاليم الكنيسة الأخلاقية التقليدية. وإذا كان التمييز بين مرحلة ما قبل الجنين ومرحلة الجنين تمييزًا مشروعًا، فلا يمكن اعتبار إنهاء الحمل قبل الغرس -أي قبل اكتمال عملية الحمل وتكوّن النفس لدى الجنين- عملية «إجهاض» بحسب التحديد المتعارف عليه بين الكنائس لهذا اللفظ. زد على ذلك أن قبول التمييز، أخلاقيًا وطبيًا، بين مرحلة ما قبل الجنين ومرحلة الجنين يعني، ببساطة، أن الحالة الأولى (أي ما قبل الجنين) هي مجرد احتمال وجود حياة إنسانية مستقبلية وبالتالي فهي لا تستفيد، شأن مرحلة الجنين، من الحقوق والحماية التي يمنحها العرف الاجتماعي للأفراد أو «الأشخاص». من النتائج الهامة لقبول تمييز كهذا هو أنه يُقصي فعليًا الاعتراضات الأخلاقية على العمليات المشابهة للإخصاب في بيئة مصطنعة أو الأبحاث التي تُجرى على الأجنة والاختبارات التي تقام لأهداف علاجية.

فيما نجد أن هذه الاهتمامات الرعائية والعلاجية تلقى ثناءً واسعًا، إلاّ أنّها تفترض نظرة علمية إلى التطور الجنينيّ، بعيدة كل البعد عن النظرة التي يتبناها الاختصاصيون في هذا المجال. فهي ترتكز إلى نظرة لاهوتية حول اكتساب النفس ومن بعدها يأتي «تكوّن الشخص» وهي مسألة تثير العديد من الاعتراضات من المنظور الأرثوذكسي. هدفنا في هذا الفصل عرض الحجة التي قدّمها ثلاثة من أبرز علماء الأخلاق في الكنيسة الكاثوليكية الذين عالجوا الموضوع، وأن نبيّن لماذا نعتقد أن نظرتهم بحاجة إلى تعديل في ضوء الأبحاث الجنينية الحديثة. ونختم بتقييم للنتائج اللاهوتية لهذه المواقف كما نقرأها من خلال عدسة الفكر الأرثوذكسي.

شانون، وولتر وماكورميك ومرحلة «ما قبل الجنين»

استنادًا إلى المكتشفات الحديثة في مجال علم الأجنّة، يمكننا ترسيم المراحل الآتية لتصوير عملية نمو الكيان الذي عرّفناه بـ «ما قبل الجنين».

معظم الخلايا في جسد الإنسان هي خلايا «جسدية» تحتوي كل منها في نواتها على ستة وأربعين كروموسومًا. لكن المني الذكري والبويضة الأنثوية هما عبارة عن خلايا جرثومية تحمل كل منها ثلاثة وعشرين كروموسومًا. والتقاء هذه الخلايا الجرثومية في خلية «لاقحة» zygote واحدة تحتوي على ستة وأربعين كروموسومًا منتظمين في ثلاثة وعشرين ثنائيًا يحصل إبّان عملية الإخصاب الذي يتم في عمق قناتيّ فالوب على مقربة من المبيضَين. وعندما يلج اللقاح الذكري المسلك التناسلي فهو يحتاج إلى سبع ساعات لكي يبلغ مرحلة «الكثافة والقدرة» capacitation

أي لكي تكون أنزيماته قادرة على اختراق جدار البويضة الخارجي. كما أنّ هذا اللقاح بحاجة إلى ثلاث ساعات أخرى من أجل القيام بالرحلة الشاقة والوصول إلى المكان الذي سيحصل فيه الإخصاب. وتجدر الإشارة إلى أنّ حيوانًا منويًا واحدًا، من بين ملايين الحيوانات المنوية الموجودة، يخترق الغشاء القشريّ المتين الذي يحمي البويضة ويسلك من خلال السيتوبلازما لكي يختلط بالنواة المقسومة الأحاديّة الصبغيّات haploid. وهذا يؤدي إلى ما يعرف بالاقتران syngamy أي اتحاد خليتين جرثوميتين لتكوين كيان فريد. والخلية المضاعفة الصبغيات diploid التي تنتج عن ذلك تحتوي على مادة جينية فريدة (الحمض النووي المنقوص الأكسجين DNA) الذي يحدد جنس الجنين ويوفّر الشروط اللازمة من أجل «الانقسام» الفتيليّ mitosis الذي يقوم على انشطار القسيمات الجرثومية blastomeres. تبدأ هذه العملية بمرحلة الخليّتين ثم تمر بمرحلة الخلايا الثلاث غير المزمنة إلى أن تصل إلى مرحلة الخلايا الأربع، ومن بعدها تنمو وفق مضاعَفات الرقم اثنين (٨، ١٦، ٣٢ وإلخ.) حتى يغرس الجنين نفسه في جدار الرحم في أواخر الأسبوع الثاني من الحمل.

إنّ الوقت الذي تستغرقه هذه العملية محدد جيدًا: سبع ساعات تقريبًا من العملية الجنسية إلى التكثّف، وثلاث ساعات أخرى يحتاجها اللقاح ليصل إلى البويضة، ثم اثنتا عشرة ساعة لحدوث الاختراق الأولي. أما الاقتران (أو اتحاد الخليتين) فيستغرق يومًا إضافيًا. وبالتالي فإنّ اكتمال عملية التلقيح يتطلب ستًا وثلاثين إلى ثمانٍ وأربعين ساعة. في اليوم الرابع، يحتوي الجنين الأولي على ست عشرة خلية ويكون موضعه

بقرب باب الرحم. أما مرحلة الكيسة الأريميّة blastocyst فتتم عندما تكوّن الخلايا المستمرة الانقسام قرصًا يؤدي غشاؤه الخارجي (trobophlast) إلى تكوّن الهيكلية الغذائية ومنها المشيمة (placenta)، فيما الكتلة الداخلية embryoblast تكوّن الجنين. في هذا الوقت تتشقق المنطقة القشرية و يستمر الجنين بنقبها حتى يلتصق بجدار الرحم.

خلال هذه المرحلة التي تستمر بين عشرة أيام إلى اثني عشر يومًا، تحصل عملية تُعرَف بالذُبول. فمن المقدّر أنّ نصف أو ثلثي البويضات الملقّحة تُجهَض تلقائيًا أو تُقذف خارج الرحم. إذ إنها تخفق في أن تغرس ذاتها لأسباب عدّة منها انعدام التوازن الكيميائي في النظام التناسلي أو وجود مورثات غير سليمة لدى الجنين. بعد أن ينجح الجنين في غرس ذاته يمرّ بمرحلة التحَوْصُل، أو تكوّن الطبقات الجرثومية الثلاث (طبقة المضغة الظاهرة ectoderm وطبقة الجذعية الداخلية endoderm والطبقة الجرثومية الوسطى mesoderm). وهذا الأمر يترافق مع تحديد ملامح الخط أو المحور الأولي للجسد الذي يؤدي إلى التطور الأولي للجهاز العصبي لدى الجنين. وفي نهاية الأسبوع الثامن، يكتمل الجهاز العصبي ويصبح الطفل النامي المعروف بالجنين fetus قادرًا على الحراك والإحساس بالألم[٢].

استنادًا إلى الاكتشافات الحديثة التي توصل إليها علم تطور الأجنة، يقول توماس شانون وألان ولتر وكثيرون غيرهم بوجوب الفصل بوضوح

(٢) أنظر *ACOG Committee Opinion* of the American College of Obstetricians and Gynecologists, N. 136 (April 1994): Preembryo Research: History, Scientific Background, and Ethical Considerations.

بين مرحلة «ما قبل الجنين» pre-embryo والجنين. فبحسب رأيهم، إنّ الكيان الذي يتشكّل في مرحلة «ما قبل الجنين» هو كتلة من القسيمات الجرثوميّة غير المتمايزة blastomeres تملك كلّ منها قدرة شاملة. وتحتوي كل قسيمة جرثومية على المعلومات الوراثية ذاتها الموجودة في الكيان ككلّ. وهذا يعني أنّه بدءًا من مرحلة الخلية اللاقحة ووصولاً إلى تكوّن الشريط الأولي، تحتوي كل خلية من خلايا التوتية (morula أي البيضة الملقحة قبل انشقاقها) في ذاتها على قدرة التطور إلى كائن بشري تام. ولكن هذه القدرة هي مجرد قدرة «بالإمكان» إذ يجب على الحميل أن يحصل على معلومات وراثيّة إضافية من الأم بعد الغرس لكي يحقق «فرادته» ويتطور فيصبح جنينًا حقيقيًا. وما يدلّ على ذلك هو أنّ الكيان المسمّى «ما قبل الجنين» يمكنه أن ينفصل إلى كيانين متطابقين وراثيًا، مولّدًا بالتالي توأمين؛ ثم، وفي حالات نادرة، يمكن أن يتحد الاثنان لتكوين فرد واحد. ويقول شانون وولتر إنّ القدرة على التوأمة وإعادة الاتحاد، تستمر حتى مرحلة التحوصل، أي عندما يبدأ التمايز وتزول القدرة الشاملة. بعبارة أخرى، إنّ اللاقحة لا يمكنها أن تصبح جنينًا بشريًا إلا عندما تكتسب المعلومات الوراثية التي لا تحملها الخلايا الجرثومية وحدها بل جسد الأم أيضًا. وإلاّ فإن بإمكانها أن تتطور لتصبح شكلاً سرطانيًا يتألف من الأنسجة المشيمية.

تبعًا لما تقدم، يقول شانون وولتر إنه من الخطأ التحدث عن «الجنين» كونه موجودًا قبل الغرس. فخلال الأسبوعين الأولين، فيما تكتمل عملية الحمل، يجب أن يسمّى الكيان الحميل بـ «ما قبل الجنين» لأنه لا يحتوي على الافتراضات البيولوجية التي تتميز بها «الفردية الأونطولوجية» أو،

بالأحرى، «الشخصية». هذه الإشارة، المصحوبة بظاهرة الذُبول تدفع بالمفكرَين المذكورَين إلى الخلاصة التالية: لا يجوز القول إنّ الجنين يملك «نفسًا» عقلانية غير مادية. وبناء عليه فإنهما يدافعان عن نظرية الإحياء غير المباشر عوضًا عن «الإحياء المباشر» ويقولان إنّ تكون النفس لا يمكن أن يتم قبل الفرادة وإعادة تشكّل الهيكلية الخلوية الضرورية لإنتاج الجنين. هكذا، يصبح الكيان الذي يسبق تكوّن الجنين (أي «ما قبل الجنين») مرشحًا للإجهاض المشروع أخلاقيًا وللتجارب العلمية (علمًا أن شانون وولتر لا يعبران صراحة عن ذلك).

ثمّة مقاربة أخرى لا تقلّ دقّة وعلمية يقدمها رتشارد ماكورميك في مقالته «مَن أو ماذا يكون ما قبل الجنين؟»[٢]. يؤكد ماكورميك في هذه المقالة أنّ عبارة «ما قبل الجنين» اعتمدتها جمعية الإخصاب الأميركية والسلطة البريطانية للترخيص كون المراحل المبكرة من تطور اللبونات تشهد في الأساس تكوّن الجرثومة الغذائية trophoblast وليس الجنين. وكما سنرى أدناه، فإنّ هذه النقطة شكلت موضع نقد وتساؤل من قبل الأبحاث الجنينيّة.

تبحث مقالة الأب ماكورميك في تصريحات الكنيسة الكاثوليكية التي تفترض أنّ بدء الفرادة البشرية يحدد في الوقت نفسه بدء الشخصية الإنسانية. وهدفه، كهدف شانون وولتر هو تبيان أنّ الفرادة الإنسانية لا يحددها الإخصاب بل العملية التي تؤدي إلى التميّز والتفرد وتكوّن الشريط الأولي (فبعد ذلك، تصبح التوأمة مستحيلة). ولتحقيق ذلك، فإنه يقيم تمييزًا واضحًا بين «الفرادة الجينية» و«الفرادة النمائية».

(٢) Who or What is the Preembryo?

فالأولى موجودة منذ الإخصاب ولكن هذا لا يعني أنّ الحميل قد توصّل إلى مرحلة «الشخصية» أو أنه بوسعنا القول إنه شخص بشري ذو نفس. إذ يجب أن يتوفر استقرار بيولوجي ما في الجسد قبل بلوغ مرحلة الشخصية. وهذا الاستقرار لا يكون موجودًا قبل الانتظام الأولي للجنين، أي قبل ظهور الشريط الأولي. وعلى الرغم من أنّه يقول بوجوب التعاطي مع «ما قبل الجنين» كشخص لأنه، بمعنى من المعاني، «شخص بالإمكان»، غير أنه يبقي على استخدام عبارة «ما قبل الجنين» بسبب مل تحمله من مميزات القدرة التامة وقابلية التوأمة. بالتالي، لا يكون ما قبل الجنين «من» (شخصًا) بل «ماذا» (كيانًا): إنه كيان فريد جينيًا ويملك القدرة على البلوغ. ولكن هذه القدرة لا يمكن أن تتحقق إلاّ من خلال اكتساب «الفرادة النمائية» التي تأتي بعد تكوّن الشريط الأولي. وقد خلص إلى القول إنّ ما قبل الجنين يجب أن يتم التعاطي معه كشخص فقط بما أن لديه القدرة على أن يصبح شخصًا ولأنّ القضية برمتها محاطة بعدد من الأمور غير المؤكّدة التي يذكرها ماكورميك ويفصّلها.

بالتالي، لا يرفض الأب ماكورميك من حيث المبدأ التجارب غير العلاجية لأن «ما قبل الجنين»، برأيه، لا يمكن اعتباره شخصًا بشريًا ذا نفس. مع ذلك، نجده يدين الاختبارات التي تُجرى على الكيانات الحميلة ما قبل الجنينية عندما يكون معيار تلك الاختبارات مثبتًا على الصعيد الوطني فقط. ومع أنه لا يناقش مسألة عمليات الإجهاض التي تتم قبل الغرس إلاّ أن النتيجة هي السماح بذلك أخلاقيًا عندما يكون الحمل ناتجًا عن اعتداء جنسي.

جيروم لوجون و«علبة التكثيف»

كيف يمكننا أن نقيّم هذه الحجج من أجل التمييز بين مرحلة ما قبل الجنين والجنين أو بين الفرادة الوراثية والفرادة النمائية؟ المسألة تتلخص في الأساس في دقّة الإثباتات العلمية التي تدعم نظرية القدرة الشاملة totipotency التي تتميز بها القسيمات الجرثومية إلى جانب التأكيد الذي يقدمه الأب ماكورميك والذي مفاده أنّ «المراحل المبكرة لأي نموّ لبونيّ يقتضي أولاً تكوّن الجرثومة الغذائية غير الجنينية وليس تكوّن الجنين». على الرغم من تقديم أدلّة جيدة تأكيدًا على هاتين النقطتين، فإنّ الدراسات الأحدث تعزّز خلاصات مختلفة بعض الشيء.

ولكن، قبل أن نتطرق إلى هذه الاعتبارات، لا بد من الإشارة إلى أنّ علم تطور الأجنّة يمر بتطور دائم وبالتالي يتغيرّ باستمرار. ففي الولايات المتحدة وفرنسا بشكل خاص، يركّز النقاش حاليًا على أسئلة مثل: هل أنّ السيتوبلازما ترسل المعلومات الوراثيّة إلى البويضة المخصبة حديثًا، وعلى هذا السؤال والأسئلة التي تشبهه تبقى بين الاختصاصيين نقاط خلاف جديرة بالاهتمام. فالأدلة التي تظهر في يومنا هذا تميل إلى دعم النظرية القائلة بأنّ بداية الحياة البشرية -الفردية والشخصية- تتحدّد باكتمال عملية الإخصاب وبالاقتران الذي ينتج عنه، أو، على الأقل، بمرحلة انقسام الخلية إلى قسمين، وليس بالغرس. ولتوضيح هذه النقطة، من المفيد الاطّلاع على دراسة حالة حصلت منذ زمن ليس ببعيد وجذبت انتباه الناس عبر وسائل الإعلام كونها أدخلت مسألة علم الأجنّة في مجال القانون المدني.

في شهر نيسان ١٩٨٩، تحدثت مجلة نيويورك تايمز عن حالة الطلاق العالقة في ماريفيل في ولاية تينيسي بين ماري سو دايفس وجونيور لويس دايفس. الأمر الذي جعل هذه الحالة فريدة وشهيرة عالميًا هو أن السيد دايفس وزوجته قرّرا اللجوء إلى الإخصاب في بيئة مصطنعة in vitro ما أدى إلى تكوّن تسعة أجنّة. اثنان منهما نُقلا إلى رحم السيدة دايفس ولكنهما أخفقا في الغرس. أما الأجنة السبعة المتبقية فتمّ تجليدها للاستعمال اللاحق. خلال قضية الطلاق العالقة طلبت السيدة دايفس الحصول على حق الوصاية على الأجنة المتبقية إما للاحتفاظ بها لنفسها أو لوهبها لطرف ثالث. من الناحية الأخرى، كان السيد دايفس يطالب بعدم إكراهه على تحمل أي مسؤولية أبوية بعد الطلاق وبالتالي طالب لنفسه بحق الوصاية على الأجنة لكي يتخلّص منها كجزء من الممتلكات المشتركة بينه وبين زوجته. بعيدًا عن مسألة الحفظ بواسطة التجليد واحتمال ذبول الأجنة في «علبة التكثيف» بسبب التأخر الذي يحصل في المحكمة، تحولت القضية الأخلاقية الحقيقية إلى سؤال محوريّ: هل إنّ الأجنة تعتبر أطفالاً بشريين لهم «حق» في التنعم بحماية القانون أم هي مجرد ملك مشترك يجب اقتسامه بين الأطراف المتنازعة والتصرف به بناء على ذلك؟ في نهاية المطاف، اتُخذ القرار بالاستئناف. فمنح جونيور دايفس الحق بالوصاية ومن المتوقع أنّ تكون الأجنّة قد أُتلفت[٤].

(٤) إنّ الأجنة المجلّدة تعمّر حوالى السنتين في الحالات الطبيعية، على الرغم من أن التقنيات الحديثة تمدد هذه الفترة بشكل ملحوظ. (راجع الاحتجاج الأخير في إنكلترة بشأن إتلاف أجنّة كان محافظاً عليها لمدة خمس سنوات). قبل انتهاء الإجراءات القضائية بما تتضمنه من استئناف، أصبحت قضية الأجنة الخاصة بعائلة دايفس غير ذات أهمية عملية بما أن الأجنة كانت قد تلفت. وبفضل التقنية المتطورة الحديثة التي تسمح بتجليد البويضات لمدة طويلة، نأمل أنّ تجليد الأجنة المخصبة قد أصبح أمرًا من الماضي.

كان الطبيب الفرنسي المختص بدراسة الجينات، جيروم لوجون، الذي اكتسب شهرة عالمية لاكتشافه ظاهرة تثلّث الصبغيّات trisomy 21 المسبّبة لمرض المغوليّة down's syndrome، الشاهد الأساسي للدفاع (عن الأمّ) في قضية عائلة دايفس. وقد دوّن لوجون شهادته بالتفصيل في كتابه «علبة التكثيف» The Concentration Can[(٥)]. على الرغم من أن لوجون (الذي توفي) قد انتُقد لكون نظرته «أصولية» ولدفاعه القوي عن التعاليم المحافظة التي تقول بها الكنيسة الكاثوليكية حول الإجهاض، فإن شهادته كانت تستند على أبحاث أجريت في فرنسا والولايات المتحدة وقبلتها الهيئات العلمية. نورد في ما يلي حجته بشكل موجز:

في أواخر الثمانينيات، أكّدت البحوث التي أجراها عالم الجينات البريطاني ألك جفريز الفرادة الجينية لكل بويضة بشرية مُخصَبة. فقد أثبت أنّ الخلية اللاقحة تتميز بفرادة جينية. وبيّنت أبحاث أخرى أجريت في جامعتي كامبريدج وديوك أنّ العملية الكيميائية المعروفة بالأمثَلَة (أي المعالجة بالميثيل methylation) هي التي تحدد المعلومات التي سترسلها أجزاء معيّنة من الحمض النووي المنقوص الأكسجين إبّان الإخصاب. وكان يُعتقد لوقت طويل أنّ صبغيّات (كروموسومات) الخلية التناسلية

(٥) The Concentration Can: When does Human Life Begin? San Francisco: Ignatius Press, 1992.

وكانت النسخة الفرنسية من الكتاب قد نشرت في العام ١٩٩٠ قبل صدور الحكم النهائي وصدور قرار الاستئناف. فالحكم الأولي الصادر عن القاضي دايل يونغ كان لصالح الأم إذ أكد إنسانية الأجنة منذ حصول الإخصاب. وهذا الحكم انعكس بعد الاستئناف. أنظر:
R. Smothers, Embryos in A Divorce Case: Joint Property or Offspring, *New York Times* (22 April, 1989).

الأنثوية وصبغيّات الخلية التناسلية الذكرية، التي يختلط بعضها ببعض لتكوّن الأزواج الثلاثة والعشرين الموجودة في الخلية المضاعفة الصبغيات، كانت متطابقة. وقد بيّن اكتشاف عملية الأمثَلَة أن هذا الأمر ليس صحيحًا بل أن كل صبغية أنثوية وكل صبغية ذكرية تزوّد الخلية اللاقحة بمعلومات فريدة. إن إضافة نوع من أنواع الميثيل CH3 إلى السيتوسين (المادة المكونة الأساسية للحمض النووي) يقضي على نشاط بعض الجينات بحيث تصبح الخلية، مع كل انقسام، مختلفة عن وضعها السابق. وكما يقول لوجون، فإنّ البويضة الملقحة هي «الخلية الأكثر خصوصيّة تحت الشمس»[٦]. فهي تحتوي على جميع المعلومات الضرورية لتكوين إنسان حيّ. فالصيغة الأولية للحياة البشرية يمليها اصطفاف المواد الصبغية الفريد في نواة تلك الخلية الأساسية. وما إن يكتمل الإخصاب حتى تبدأ تلك الصيغة بتوجيه الوظائف الخلويّة.

وهذا الأمر صحيح على الرغم من أن الحمض النووي الريبيّ RNA الخاص بالأم والمستمدّ من سيتوبلازما البويضة يتحكم بنمو الخلية اللاقحة حتى تأتي مرحلة الانقسام الفتيليّ غير المباشر فيتمّ تكوين الجينوم الجنيني أو تنشيطه. هذا التطور المبكّر يحصل مع حصول الاقتران. والكائن الفريد جينيًا الذي يتولّد عنه يكون نتيجة التفاعل بين النواة والسيتوبلازما، الذي يستمرّ حتى ما بعد «تنشيط» جينات الجنين. ولكن «الصيغة الأولية» التي يمكن تحديدها بأنها «النفس» لا بد أن تكون موجودة منذ الاقتران، لكي توفر الشروط اللازمة للتفاعل ولتوجيه نمو الخلية اللاقحة.

(٦) The Concentration Can, p. 44.

وفيما تخضع اللاقحة الأحاديّة الخلية للانقسام غير المباشر تتوقف بعض المعلومات الجينية عن العمل تحت تأثير الأمثَلَة. وهكذا، يحصل التمايز الذي يسمح بنموّ الجسم خلال المرحلة التي تسبق الغرس.

إذا كان لوجون على حق فإنّ التمايز الخلوي «مكتوب» أو «مبرمج» في الجنين منذ أولى بدايات وجوده. مع الانشطار الأساسي، تتكرر المعلومات الوراثيّة وتنتقل من الخليّة الأولى إلى الثانية. كما يطرح لوجون فرضيّة تقول بمرور الخلية بمرحلة انقسام إلى خلايا ثلاث ويقول إنّ الفرادة تتكوّن في هذه المرحلة. وهذه الفرادة (سواء حصلت في مرحلة الانقسام إلى ثلاث خلايا أو في مرحلة الخلايا الأربع) تؤكّدها استحالة أن يحصل، بعد هذه المرحلة، تكوّن كائن خرافي (وهو كائن ينتج عن اختلاط مادتين غير متطابقتين وراثيًّا، كالكائن الذي ينتج عن تزاوج الخروف بالماعز مثلاً). وكلما خضعت الخلايا لمزيد من الانقسام، يتوقف عمل بعض المعلومات ويحدث تمايز أكبر. وهذا يعني أنّ التمايز الخلوي لا يبدأ بالزرع و«الفرادة» فقط في نهاية الأسبوعين الأولين من الحمل، بل يبدأ مع اللاقحة الأحادية الخلية، عندما تحدد «الصيغة الأولية» العمليةَ المستمرةَ وتوجّهها -وهي العملية التي كانت لتؤدي، في الأحوال الطبيعية، إلى ولادة طفل بشري. بالتالي، يجد لوجون أنّ من الخطأ التحدث عن الكيان الذي يسبق تكوّن الجنين (مرحلة «ما قبل الجنين») باعتباره مجموعة من الخلايا غير المتمايزة. فالتمايز، الذي يعني أن هناك وجودًا فرديًا، يحصل مع انتهاء الإخصاب وبالتالي، يجب أن يتم الاعتراف بأن بين الإخصاب والحمل حدود مشتركة، أي أن الأول يحدث بمجرد اكتمال الآخر، إن لم نقل أنهما متزامنان.

هذا يعني أيضًا أنّ تعبير «ما قبل الجنين» هو بحد ذاته تعبير خاطئ ويجب التوقف عن استعماله. فإذا كانت حدود الإخصاب والحمل مشتركة، يزول التمييز المقترح بين الفرادة «الوراثيّة» والفرادة «النمائية». ذلك أنّ الإخصاب عندما يحصل، يدلّ، عادةً، على بداية عملية مستمرة تحقق «الفرادة» بواسطة التمايز والخصوصية، وتبدأ مع بداية الانقسام إلى خليتين أو ثلاث. بالتالي، لا تبدأ الحياة البشرية «بالفرادة» أو بتكوّن الشريط الأولي – على الرغم من أهمية هذه المرحلة في مسار نمو الجنين – بل تبدأ مع الإخصاب، أي عندما يبدأ «البرنامج» أو «الرمز» الموجود في اللاقحة يوعز بانقسام الخلية وتبادل المعلومات الوراثيّة.

تقويم أرثوذكسيّ

السؤال الأساسي الذي يثيره هذا النقاش برمته يتعلّق بالعملية التي تنبئ بحصول الفرادة النمائية أو الكيانية – وبالتالي بتكوّن كائن بشري فريد، أي شخص. في الوقت الحاضر، يُقسم علماء الأجنّة وعلماء الأخلاق إلى فريقين لكل منهما رأي مختلف حول هذه المسألة. فبالنسبة إلى البعض، القدرة الشاملة وانعدام التمايز لدى الخلايا الجنينية الأولى (أضف إلى ذلك العدد الكبير من البويضات المخصبة والمستبعدة) يثبت نظرية «الإحياء المتأخر» ويدعم تسمية الكيان الذي يتألف قبل الغرس «ما قبل الجنين». أما البعض الآخر، فيرى أنّ الفرادة الجينية للحميل (الموجودة قطعًا منذ الاقتران) ونموّه الذي يبدأ منذ الإخصاب ويستمر خلال الغرس وما بعده يدعمان مبدأ «الإحياء المباشر» أو الفوريّ. وهذا

يعني أنّ الحميل، منذ الإخصاب، يعتبر فردًا بشريًا، و«شخصًا» لديه كل الحق في الحماية القانونيّة(٧).

عديدة هي المسائل الأخلاقية التي يثيرها هذا النقاش. فإذا كان الإحياء أو اكتساب الفرادة يحصل فقط لدى بروز شريط الغرس الأول، يمكن القول بتفاوت مستويات الحماية التي يحق للحميل أن يحظى بها. ويقول معظم المدافعين عن هذا الرأي إنّ «ما قبل الجنين» -كونه إنسانًا بالإمكان- يجب أن يحظى بالحماية ضد أي تلاعب غير شرعي. ولكنهم يقبلون بإجراء الاختبارات على الأجنة من أجل اكتساب المعرفة التي قد تؤدي إلى تقنيات أكثر تطورًا في مجال استبدال المورثات أو التلقيح في بيئة مصطنعة أو أساليب منع الحمل. كما أنهم يعتبرون أن إنهاء حالات الحمل الناتجة عن الاغتصاب أو سفاح القربى هو إجراء مقبول أخلاقيًا، ويدافعون عن عمليات الإجهاض الاختياريّ.

ولكن، إذا كان مثبتًا بشكل حاسم أنّ التمايز الخلوي يتم منذ الإخصاب، أي أنّ إحياء الحميل واكتسابه نفسًا يحصلان في لحظة الاقتران، فإنّ «نافذة» الأسبوعين التي قال بها شانون وولتر وغيرهما، تصبح غير مقبولة لدى بعض علماء الأخلاق. إذ ذاك يبدو أن مبدأ «القدرة الشاملة» لا يعدو كونه وهمًا، إذ يكون أشبه بمفهوم مردّه إلى حسن نيّة البعض وعلمهم الناقص. فالإخصاب في بيئة مصطنعة وأي نوع

(٧) من أجل الاطلاع على حجة بليغة تدافع عن «شخصانية» الجنين منذ أولى لحظات تكوينه، أنظر Germain Grisez: When Do People Begin? وكتابه Living a Christian Life (Vol. 2 of *The Way of the Lord Jesus*; Quincy, IL: Franciscan Press, 1993), 489-498.

من أنواع التجارب التي تجرى على الأجنّة تكون بمثابة اغتصاب لحق الفرد بالحماية. وبغض النظر عن كيفية حصول الحمل، فإن إنهاءه المتعمّد، في أي مرحلة من مراحله، يُعدّ إجهاضًا غير شرعي وغير أخلاقي لأنه يدمّر شخصًا في طور النموّ.

ما هو موقف المسيحية الأرثوذكسية من هذه المسألة؟ تدعو الإناسة الكنسية التي ترتكز على مبدأ «قدسية الحياة» إلى الاعتراف بتكوّن الشخص البشريّ منذ لحظة الحمل. ومع أنّ علم الأجنّة الحديث قد بيّن الغموض الذي يكتنف هذه العبارة، فإنّ رفض الكنيسة الأرثوذكسية الإجهاض في كل المراحل (سواء كان الجنين قد تكون أم لا، بحسب قول القديس باسيليوس) يضعها إلى جانب الكنيسة الكاثوليكية المحافِظة التي تقول بالإحياء المباشر لا المتأخر.

غير أنّ الكنيسة الأرثوذكسية لا تتفق مع الكنيسة الكاثوليكية التي تقول بحلول النفس في الجسد، على الأقل كما عبر عن ذلك كل من أرسطو وتوما الأكويني. فـ«اكتساب الجسد نفسًا» أو «حلول نفس عقلية وغير مادية» في الجسد، أو «مبدأ الفرادة أو الشخصيّة غير المادّيّة»، كلها تعابير ثنائية النزعة لها وقع غريب على الأذن الأرثوذكسية، إذ إنّها أشبه بفكر أوريجانس. فآباء الكنيسة الشرقيون يعتبرون، استنادًا إلى الكتاب المقدس، أنّ الروح مكوّن أساسيّ للشخص (تك ١، ٢٦-٢٧؛ ٢، ٧). بالتالي، يمكن للإنسان أن يقول «أنا نفس» عوض أن يقول «لديّ نفس». وهكذا، يبدو أنّ النقاش القديم حول الإحياء المتأخر والإحياء الفوري متأصّل في إناسة خاطئة تعتبر أن الجسد المادي تحييه نفس عقلية خلقت بمعزل عنه وبُثّت فيه في لحظة الإخصاب، أو الغرس أو في مرحلة أخرى لاحقة من مراحل نموه.

الذين يقولون بنظرية الإحياء المتأخر غالبًا ما يسندون حججهم إلى واقعَين بيولوجيّين: التوأمة، والذبول، أي التخلص التلقائي من البويضة الملقحة قبل الزرع. عالج أنطوني فيشر المسألتين في مقالته حول «بدء الشخصانية» وقدم الحجج التي تتفق بالكلية مع النظرة الأرثوذكسية.

من المثبت علميًا أنّ الخلايا الجرثومية تتمتع بنسبة معينة من القدرة الشاملة حتى تبلغ مرحلة التحوصل ثمّ الفرادة. فخلية واحدة أو أكثر من التوتيّة يمكن أن تنفصل عن الكتلة الأساسية، وبسبب احتواء القُسيمة المنفصلة هذه على المعلومات الجينية كلها الموجودة في الخلية اللاقحة، يمكنها أن تتطور لتصبح «توأمًا مطابقًا». لكن ينبغي استخدام عبارة «القدرة التامة» بشيء من الحذر. في الواقع، التوائم التي تملك مواد وراثيّة متشابهة ليست توائم متطابقة بالمعنى الدقيق للكلمة، كما يعلم أي والد لديه أولاد توائم. ففيما ينمو التوأمان انطلاقًا من جينوم مشترك إلا أنهما -بسبب الأمثَلَة وبفعل الحمض النووي الريبيّ الخاص بالأم- متمايزان وراثيًا بما أن الخلايا الجرثومية (استنادًا إلى جفريز وسوراني) متمايزة بحد ذاتها منذ لحظة انقسامها إلى خليتين، أي في اللحظة التي يتشكل فيها الجينوم البشري.

إذًا، يمكن للخلايا، في المرحلة التي تسبق الغرس، أن تعرف حالة التوأمة؛ وفي أحيان أخرى، يمكنها أن تلتحم معًا من جديد. السؤال المحرج: «هل لهذا الكيان نفس واحدة أم اثنتان» لا يشكل مسألة حرجة إذا نظرنا إلى كل كيان على أنه «نفس» لا على أنه «يملك» نفسًا. والمقصود بالنفس القوة التي يمنحها الله (الصيغة الأساس، كما يقول لوجون) والتي تحقق الوجود الفردي والشخصي. وفي حالات إعادة الالتحام، لا يتم

التعبير عن الهوية الشخصية بوجودين فرديين بل بوجود فردي واحد. بالتالي لا يكون التوأمان المتطابقان كائنين متطابقين. هويّتهما وراثيّة بالطبع ولكنّ الأمثَلَة تحدّها بحيث أن كلاً من الكائنين يتطور ليصبح شخصًا متميزًا وفريدًا.

إن مبدأ القدرة الشاملة محدود و بالتالي فهو لا يمثل تعديًا خطرًا على القول بأن الجنين في مرحلة ما قبل الغرس هو فرد أو شخص بشري. ففيما يعني تكوّن الشريط الأوليّ انتهاء القدرة الشاملة واحتمال حدوث التوأمة، فإن التمايز الخلوي لا يبدأ في هذه المرحلة بل يبدأ مباشرة بعد الإخصاب، أي في مرحلة الانقسام الخلوي إلى جزئين.

قد يبدو أنّ هذا التمايز المبكر يبطل نظرية الأب ماكورميك التي تقول إنّ «أولى مراحل النمو لدى اللبونات تشتمل على تكوّن الجرثومة الغذائية لا على تكون الجنين». ففي هذه المرحلة تعتبر الجرثومة الغذائية عنصرًا وشرطًا حيويًا يوازي حيويّة «الأعضاء الحية» التي تتطور لاحقًا. وهذا الأمر يبقى صحيحًا على الرغم من التخلّص من المشيمة عند الولادة. فأسنان الحليب والشعر وفي الواقع كل خلية جسدية في أي عضو من الأعضاء يتخلص منها الجسد في مرحلة معينة لتحل محلها خلايا أخرى. بالتالي، لا يمكن القول إنّ تنظيم الخلية الجرثومية ونموها في مرحلة ما قبل الغرس يحول دون اعتبار الجنين حياة بشرية فردية. فعلى الرغم من أنّ الخلية الجرثومية قد تكون هي الجانب المنظور من تلك الحياة التي هي في طور النمو، فإن «البرنامج» أو «الصيغة الأساس»، التي ستحدد التطور اللاحق لهذه الخلية التي ستصبح أعضاء جسدية، ناشطة منذ الآن وهي تنتظر الإعلان عن ذاتها في الوقت المناسب من دورة

الحياة[٨]. في الأحوال الطبيعية، نلاحظ استمرارًا غير منقطع في التطور البشري، بدءًا بتكوّن اللاقحة مرورًا بالغرس وصولاً إلى اكتمال الجهاز العصبي وحتى الولادة. فالقول بأنّ الحياة البشرية تبدأ هنا والآن لا يصحّ إطلاقه على أي من مراحل هذا النمو المستمر، وإنما على بدايته فقط.

يطرح هذا النمط من التفكير أسئلة أساسية تتعلق بأخلاقية بعض الوسائل مثل الإخصاب في بيئة مصطنعة والإجهاض، وهي عمليات علاجية واختيارية. ومهما رغب الإنسان في وجود نافذة مدّتها أسبوعين، سواء لتسهيل الإنجاب، أو لإنهاء حمل مأسوي وغير مرغوب به، أو للقيام باختبارات على الأجنّة، فإنّ الاكتشافات الحديثة في علم الأجنة والهندسة الوراثية تبيّن أنّ هذه النافذة غير موجودة في الواقع. فإذا كان التمايز الخلوي موجودًا بالفعل منذ مرحلة الانقسام إلى خليتين، يكون وصف الحياة الجنينية المبكرة بـ«مرحلة ما قبل الجنين» وصفًا مضللاً أو مخيّبًا في أسوأ الأحوال. ذلك أنّ هذا التمايز -الذي توحي به عملية الأمثلة، واستحالة خلق الكائنات الوهمية بعد مرحلة الانقسام إلى أربع خلايا، وطبيعة التوأمة في حال فُهمت بشكل جيّد- سوف يثبت نظرة الكنيسة التقليدية أن الحياة البشرية تبدأ بالإخصاب وتنتهي بتكوّن الحميل الذي ينتج عنه.

(٨) يقول البروفسور جرمان غريزيز في هذا الصدد: «كون الجهد النمائي الأكبر الذي يحصل في البداية يعود إلى الجرثومة الغذائية لا يدل أبدًا على أنّ هذا التطور ليس هو تطور الجنين. ذلك أنّ المواد الإضافية التي يتم التخلص منها لدى الولادة تكون حتى ذلك الحين أعضاء حية للفرد غير المولود بعد وهي أجزاء من الشخص بقدر ما يعُتبر القلب والرئتان والكلى والمعدة جزءًا منه. في الأحوال الطبيعية، يؤدي التطور أولاً إلى تكوّن الأعضاء الأكثر ضرورة في مراحل الحياة الأولى».

ولكن حتى لو بيّن علماء الأجنّة في نهاية المطاف أنّ هذا التمايز غير موجود-أي أن الأمثلة لا تنطبق على البشر وأنّ «ما قبل الجنين» هو في الواقع كتلة من الخلايا غير المتمايزة- فهذا لن يغيّر القناعة الأرثوذكسية التي مفادها أنّ الحياة البشرية تبدأ بالحمل أي بالإخصاب. وليس مرد ذلك إلى نزعة محافظة ومتصلبة بل إلى الدليل القاطع الذي يبين أن النفس البشرية، أي ديناميّة الإحياء المعطاة من الله، موجودة منذ البداية، أي منذ اندماج نواة البذرة الذكرية بالبويضة ليكوّنا الخلية اللاقحة ويكوّنا من ثمّ إنسانًا جديدًا وفريدًا. مبدأ الحياة، أو الصيغة الأساس التي تطلق عملية نمو مستمرّ تنتهي إلى ولادة طفل بشري، يكون موجودًا منذ تلك اللحظة الأساسية. ولا يمكن تقديم أو قبول أي برهان عقليّ مقبول، دعمًا لأخلاقيّة الإجهاض والتقنيات المساعدة عليالإنجاب أو التجارب المخبريّة التي تُجرى على الأجنة البشريّة، دون الرجوع إلى تلك الحقيقة الأساسية والإشارة إليها.

بعد أن ثبّتنا وبيّنّا كل ذلك بوضوح وتفصيل، سنعالج في ما يلي مسألة الإجهاض على وجه الخصوص، ونتطرق إلى قضية التقنيات المساعدة على الإنجاب، والهندسة الوراثية، لكي نتساءل، من ثمّ، حول مدى أخلاقية هذه الوسائل والتقنيات، في ضوء الخلاصة التي توصلنا إليها أعلاه والتي مفادها أنّ الحياة البشرية تبدأ بالإخصاب وتتطلب منّا احترامًا تامًا ابتداء من تلك اللحظة.

٤ـ التأكيد على قدسيّة الحياة إمكانيّات التقانات الأحيائيّة - الطبيّة وحدودها

«أنت الذي كوّن كليتيَ ونسجني في بطن أمّي».

مز ١٣٩، ١٣

«فكان في انقضاء الأيام أنّ حنّة حملت
وولدت ابنًا، فدعته صموئيل، لأنها قالت
"من الرب التمسته"».

١ صم ١، ٢٠

«إذا توصّل جيل معيّن،
بواسطة علم تحسين النسل والتربية العلمية،
إلى القدرة على صناعة نسله على النحو الذي يرضيه،
فسيصاب جميع البشر الذين يعيشون بعد هذا الجيل
بمرض هذه القدرة. لن يكونوا أقوى، بل أضعف...».

ك. س. لويس

إنّ الأرثوذكسية، في مواجهة القرن الحادي والعشرين، تواجه أصعب التحديات ألا وهو الحفاظ على المعتقد الأساسي لنظرتها إلى الإنسان والإعلان عن هذا المعتقد، أي أنّ الله خلق الإنسان على صورته. فالحرية والمسؤولية الناتجتان عن فعل الخلق هذا تعنيان أن صورة الله تتضمن ثلاثة شروط أساسية هي خلق الذات وتوجيه الذات وتحقيق الذات. وهذا يعني أنّ الله يدعونا، ضمن حدود معينة، إلى ممارسة السيادة على أصلنا ونشاطاتنا وغايتنا النهائية. ولكننا نقوم بذلك كفعل مشترك تنفذّه إرادتنا وإرادة الله أو كتعاون بيننا وبين الله يودِع المبادرة والسلطة، وحتى نجاح التنفيذ، بين يدي الروح القدس. وهذه هي المفارقة التي يعبر عنها الرسول بولس عندما ينفي حصول التبرير بالعمل بحسب الشريعة (روم ٣، ٢٠) ولكنه يحثنا على أن نعمل لخلاصنا «بخوف ورعدة» (فيل ٢، ١٢) فهذا المقطع يتابع «الله هو الذي يُعمِل فيكم الإرادة والعمل في سبيل رضاه».

كل تقويم للمخاطر والإمكانيات المتوفرة في التقانات الأحيائية الطبية الحديثة يجب أن ينطلق من هذا التأكيد الذي يفترض أن للإنسان أصلاً متساميًا وقدرًا أبديًا. وإلاّ فنكون قد جعلنا الشخص صِفرًا، لا هدف له ولا رجاء. لقد حقق غيرنا هذا التقليص للإنسان بصناعة «الإنسان الدهري» الذي لا يؤمن بشيء ولا يهتم بأي شيء. واليوم، أكثر من أي وقت مضى، تقع على عاتق الأرثوذكس مسؤولية أن يؤمنوا ليس فقط بأنّ الإنسان يحمل الصورة الإلهية بل أن يشهدوا لتلك الحقيقة بطريقة تؤثر في مواقف المجتمعات التي نعيش فيها وسلوكاتها. وبما أن صوت الأرثوذكسية يتحدث بشكل خاص عن مبدأ احترام الحياة الإنسانية فيجب أن يعلو لكي يُسمع في قاعات القضاء التشريعية ومن منابر كنائسنا في الوقت عينه.

في ما يلي، أود أن أنظر في مجالات واهتمامات متعددة ومترابطة باتت من القضايا الكبرى في السنوات القليلة الأخيرة وبخاصة بسبب التقدّم السريع الذي شهدته التقانات الأحيائية الطبية. سنبدأ بالنظر في النتائج الأخلاقية للإجهاض المشرّع والتقانات الطبية المساعدة على الإنجاب. ثم ننتقل إلى دراسة العديد من المنافع والمخاطر للتطورات الحديثة في حقل الهندسة الوراثية. ليس هدفي تفصيل وشرح التقدم التقنيّ الذي تحقّق في هذه المجالات بل محاولة تبيان كيف أن هذه التطورات تحمل وعدًا وتهديدًا للحياة والإيمان المسيحيّين في عالم اليوم. الهمّ الرئيسي هو إجراء تقويم لاهوتي لهذه القضايا إضافة إلى اقتراحات من أجل تبني مقاربة رعائية في التعاطي معها.

الإجهاض وقدسية الحياة الجنينية

إذا أردنا أن نعدّد الأمراض التي تصيب المجتمعات المتقدمة تقنيًا والمجتمعات التقليدية على حد سواء فمما لا شك فيه أنه علينا البدء بمشكلة الإجهاض. إن قراري Roe v. Wade و Doe v. Bolton الصادرين من قبل المحكمة العليا في الولايات المتحدة في ٢٢ كانون الثاني ١٩٧٣، شرّعا الإجهاض «بناء على الطلب» في الأشهر الثلاثة الأولى من الحمل. ولكن القاضي هاري بلاكمن، صاحب قرار Roe، صرّح: «إن كلمة شخص كما هي مستخدمة في التعديل الرابع عشر للقانون لا تشمل الجنين»[1]. ففي العام ١٩٧٩، اعترف المجلس الاستشاري الأخلاقي التابع

(١) Qoted in Wm. Brennan, *The Abortion Holocaust,* (Missouri: Landmark Press, 1985), 95.

لقسم الصحة والتربية في الولايات المتحدة -والذي لم يعد موجودًا اليوم - أنّ الجنين يستوجب الاحترام العميق. ولكن هذا الاحترام لا يعني، بنظرهم، أن «الجنين له أن يتمتع بكامل الحقوق القانونية والأخلاقية التي يتمتع بها الشخص». وهذه النظرة كررها بعد خمس سنوات التقرير الذي نشرته لجنة وارنوك Warnock البريطانية والذي يؤكد أن الجنين يتمتع «بوضع خاص» ولكن هذا الوضع ليس هو وضع الطفل أو الشخص الراشد.

ما إن تلقى الجمهور هذه النظرة التقليصية للحياة في الرحم، حتى تمّ وضع تشريع إضافي وسّع حدود الفصل الأول من الحمل بحيث لم تعد توجد حواجز قانونية للمرأة في الولايات المتحدة تحول دون قيامها بالإجهاض لأي سبب وفي أي فترة من الحمل. النتيجة هي أنّه باسم «حرية الإنجاب» حدثت أكثر من الثلاثين مليون حالة إجهاض في الولايات المتحدة على مدى السنوات الخمس والعشرين الأخيرة. وأكثر من ٩٨٪ من تلك الحالات كانت عبارة عن عمليات إجهاض اختيارية، أي أنها لم تجرَ لأسباب طبية. ووفقًا لتقارير حديثة، فمن المتوقع أنّ ٤٣٪ من الأميركيات سيقمن بعملية إجهاض خلال حياتهن[٢].

ومن أجل الاطلاع على تقويم ممتاز لأولى البدايات التي أدت لاحقًا إلى قانون الإجهاض، أنظر المقالة التي كتبها ريتشارد ماكورميك The Abortion Dossier, in *How Brave a New Word* (Washington, DC: Georgetown University Press, 1981), 117-175.

(٢) ترد هذه الإحصائية في مستهل مقالة «الإجهاض في أميركا» Abortions in America, *US News & World Report* (19 Jan. 1998, 20ff.) وتمّ وصفها بالمذهلة. ويتابع المقال بالقول: «مما يعني أنه بعد مرور خمس وعشرين سنة على قرار Roe v. Wade أصبحت عمليات الإجهاض أمرًا آمنًا، مشروعًا وغير نادر».

مع تطور ما يسمّى بأقراص منع الحمل، جعل العلماء الفرنسيون من العام ١٩٨٧ عام الإجهاض المنفّذ شخصيًا. ومع أنّ القرص RU-486 (المسمّى تيمّنًا بالمختبر الذي طوّر فيه في بداية الثمانينيات Roussel-Uclaf) كان مصممًا بحيث يكون مانعًا للحمل، اتضح أنه يعمل كعقار مجهِض. فهذا القرص، بجعله الدورة الشهرية تستمرّ حتى بعد الحمل، يسمح للنساء «بالإجهاض بكل خصوصية في حرمة غرف نومهنّ»، على حد تعبير إحدى المجلات الإخبارية[٢]. نتيجة لذلك، أصبح الإجهاض سريعًا وسيلة الحد من النسل المفضلة في العالم المعاصر. وإذا كانت هذه الحالة قد أدّت إلى القليل من الاحتجاج حتى من قبل الكنائس فهذا مرده إلى التغيّر الحادّ في النظرة الأخلاقية التي حصلت في أميركا في بدايات إطلاق قرار Roe v. Wade: الخلاصة هي أنّ حق الأم في الخصوصية يتقدم على حق الطفل المنتظَر بالحياة.

لطالما كان الحكم الأرثوذكسي بشأن الإجهاض واضحًا وصريحًا. فمنذ أيام العهد القديم وحتى الوقت الحاضر، اعتُبر الإجهاض عملاً غير أخلاقيّ يهدف إلى قتل حياة إنسانية بريئة. والقتل الرحيم بدوره إنما هو قتل إنسان بريء غير أنّ الدافع الذي يحرّكه هو تحرير الإنسان من الألم ومن هنا أتت تسميته الملطّفة «الموت الرحيم». في الإجهاض ينفّذ القتل فقط لمصلحة أشخاص آخرين غير الضحية. لذلك، لا يُعتبر الإجهاض مجرّد «فعل قتل» إنسان مريض، كالموت الرحيم، بل هو «جريمة». يشجب المدافعون عن حرية الاختيار استخدام لفظ «الجريمة» لوصف الإجهاض

(٢) Newsweek, 29 Dec. 1986, 47. وهذا يفسر لماذا يشير المدافعون عن الحق بالحياة إلى قرص منع الحمل بالمشكاة الكيميائية chemical coat hanger.

المتعمّد، مشدّدين على أنّ القتل هو إنهاء الحياة بطريقة غير شرعية؛ وبما أنّ الإجهاض مشرّع في هذا البلد، فالتعبير غير مناسب. قد يجيب على ذلك المدافعون عن الحق بالحياة بقولهم إنّ قرارات المحكمة العليا التي تسمح بالإجهاض هي بحد ذاتها غير مناسبة بما أنها: ١- تفسير خاطئ للدستور ٢- تنتج عن تعدّي القضاء على أمر هو من صلاحية السلطة التشريعية.

اقتناعنا بأن الإجهاض مساو للقتل (أي وضع حد لحياة بشرية بريئة لمصلحة شخص آخر غير الضحية)[٤] متأصّل في الإعلان الكتابي. فالمزامير تقول إنّ الله هو موجِد الحياة في الرحم وهو وحده يعرفها:

«أنت الذي كوّن كليتيّ ونسجني في بطن أمّي.
أحمدك لأنك أعجزت فأدهشت. عجيبة أعمالك.
نفسي أنت تعرفها حق المعرفة لم تخفَ عظامي عليك
حين صُنعت في الخفاء وطُرّزت في أسافل الأرض.
رأتني عيناك جنينًا...» (مز ١٣٩، ١٣-١٦)

فالله دعا أشعياء وإرميا قبل تكوّنهما في الحشا، واختارهما ليكونا خادميه ونبييه لليهود والأمم.

(٤) مهما يكن الحكم الأخلاقي حول القتل في الحروب وعقوبة الإعدام فإنهما لا يشكلان جريمة بسبب افتراض عدم البراءة لدى المقتول، سواء كان معتديًا أم قاتلاً.

«إنّ الرب دعاني من البطن، وذكر اسمي من أحشاء أمّي (...) جبلني من البطن عبدًا له لأردّ يعقوب إليه، فيجتمع إليه إسرائيل...» (أش ٤٩، ١ - ٥)

«قبل أن أصوّرك في البطن عرفتك وقبل أن تخرج من الرحم قدّستك؛ وجعلتك نبيًا للأمم» (إر ١، ٥).

وترد في رسالة القديس بولس إلى أهل غلاطية (١/ ١٥ وما يليها) فكرة مماثلة: «حسن لدى الله الذي أفردني مذ كنت في بطن أمي ودعاني بنعمته أن يكشف لي ابنه...». فالله بعلمه المسبق غير المحدود يعرف الأنبياء والرسل ثم يخلقهم ويدعوهم إلى القيام بدور محدد في التدبير الإلهي. ولكن كما يشير كاتب المزمور فإن الله يخلق كلّ إنسان ويوجّه إليه دعوته. والمعنى من هذه المقاطع واضح جدًا وهو أن الحياة في الحشا، وابتداءً من الحمل، هي هي الوجود الإنساني الفردي. كما أن المقصود هو أنّ ما نسميه نحن «الحياة الجنينية» هي في عين الرب حياة شخصية تامّة. المخلوق الجديد الذي صنعه الله بواسطة شخصين بشريين (الوالدين) يتكوّن بحسب الصورة الإلهية ويعكسها وهذه الصورة هي التي تمنح هذا الكائن صفة «الشخص» المعنوية والروحية.

وكما أشرنا في الفصل السابق، فإنّ الجدال القديم حول اللحظة الزمنية التي يمكننا بدءًا منها أن نقول عن الجنين إنه أصبح إنسانًا أو كائنًا بشريًا، هو جدال مضلل كونه يرتكز إلى افتراض خاطئ قوامه أن معايير تحديد الصفة الشخصية يتفق عليها الأشخاص الآخرون ثم يحققها الجنين، سواء شملت هذه المعايير الحمل، الزرع، الارتكاض أو

الولادة. بالعودة إلى موضوع شددنا عليه في الفصل الأول، لا بد أن نؤكد الرأي الأرثوذكسي القائل بأنّ لا التطور الفيزيولوجي، ولا التحليل الطبي أو الاصطلاح الاجتماعي، بل الله وحده هو الذي يمنح الصفة الشخصية: «اعلموا أن الرب هو الله! هو صنعنا ونحن له...»[٥].

كون العهد الجديد لا يقول شيئًا حول قضية الإجهاض جعل الكثيرين يفسرون هذا الموقف على النحو الذي يحلو لهم. من المحتمل أن تكون إدانة أعمال السحر في الكتاب المقدس (غلا ٥، ٢٠؛ أنظر أيضًا رؤ ٩، ٢١ و١٨، ٢٣) تقصد العقاقير السحرية أو الأدوية المجهِضة، إلاّ أنّ الاحتمال الأكبر هو كون هذه الإدانة موجّهة إلى فنون السحر بشكل عام. حتى العهد القديم الذي يهتم في شريعته بتقنين تصرفات محددة لا يذكر الإجهاض إلاّ بالشيء القليل. وهناك مقطع واحد فقط، في سفر الخروج، يُضعف، على ما يبدو، المبدأ القائل بأنّ الحياة الجنينية إنسانية بالكامل ولها قيمة تساوي قيمة المولود: «وإذا تخاصم أناس فصدموا امرأة حاملاً فسقط الجنين ولم يتأت ضرر، فليَدفع الصادم غرامة ... وإن تأتّى ضرر، تُدفع نفسًا بنفس، وعينًا بعين وسنًا بسن...» (خر ٢١، ٢٢ وما يليها)

في هذه الحالة، يبدو أن الضرر لحق بالأم عوضًا عن الطفل الذي يقدّر أنه مات على أثر السقطة («فسقط الجنين»). يقول تفسير بديل إنّ الإشارة الأولى إنما هي إلى صدمة تُسبّب ولادة مبكرة لا ضرر فيها للطفل، فيما تفيد الصدمة الثانية أنّ الطفل قد تضرّر بشكل جدّي أو أنه مات وأن العقاب يجب أن يُنزل بالفاعل وفق شريعة الذحل. لكن هذا

(٥) مز ٩٩ (١٠٠)، ٣؛ والمقصود هو التشديد على أنّ لله السلطان المطلق على الحياة والنشاط البشريين بأسرهما.

التفسير متكلّف بعض الشيء: ففي كلا الحالتين يتعلق المقطع بوضع الحياة قبل الولادة أكثر مما يتعلق بالإجهاض بحد ذاته.

تعدّل الترجمة السبعينية لهذا المقطع النصّ العبريّ بنقلها محور الاهتمام بكلّ وضوح إلى الجنين. وثمة فرق يقيمه التقليد الفلسفي اليوناني بين الطفل «المتكوّن» (exeikonismenon) أو «غير المتكوّن» (me exeikonismenon) وإذا كان الطفل المولود نتيجة للسقوط غير متكوّن، فالذي صدم المرأة وتسبّب بالسقطة يجب أن يدفع غرامة يحددها زوج المرأة. أما إذا كان الطفل متكوناً، فعلى الفاعل أن يعاني الضرر عينه الذي تسبب به للطفل، حتى الموت. وبتعبير آخر، إنّ التسبّب بالسقطة لجنين يكاد يكتمل نموّه يستحق عقوبة الموت.

هذا المقطع الذي علق عليه كثيرون في الكتابات القديمة والحديثة على السواء، يتعلق فقط بإسقاط الجنين. فلا هنا ولا في أي موضع آخر من الكتاب المقدس نجد إدانة صريحة للإجهاض. (مع أن يوسيفوس، في دفاعه «ضد أبيون» (II، ٢٠٢) يعلن أن الشريعة اليهودية «تمنع النساء أن يجهضن أو يتخلصن من الجنين»، كما أنه يساوي بين هذا الفعل وقتل الأطفال teknoktonos. إذا كان المدافعون عن الحق بالحياة يستطيعون الادعاء بأنهم يسندون حكمهم إلى الكتاب المقدس، فهذا مرده إلى تأكيد هذا الكتاب القاطع على سيادة الله على كل مظاهر الحياة الإنسانية من الحمل حتى الممات، وعلى شهادة هذا الكتاب على الشركة الحميمة التي يقيمها الله مع كل مخلوق بشري، ومنحه صفة الشخص التي يتعذر اختزالها وانتهاكها ألا وهي: العيش في شركة.

من جهة أخرى، التقاليد الآبائية والليتورجية صريحة وواضحة في

إدانتها الإجهاض المفتعل. إنّ مجموعة تعاليم الرسل الاثني عشر المعروفة بالذيذاخي، بأسلوبها العائد إلى منتصف القرن الثاني والمتأثر بتقليد القرن الأول، تقول: «لا تقتل طفلاً بإهلاكه» (أي بإجهاضه)؛ ويُربط هذا الفعل بجريمة قتل الأطفال إذ يرد أيضًا: «لا تقتل وليدًا». وتقول رسالة برنابا المنحولة (بداية القرن الثاني؟) في الآية الخامسة من سفرها التاسع عشر، محوّرة وصايا يسوع المتعلقة بالقريب: «عليك أن تحبّ قريبك أكثر من نفسك». ثمّ تضيف المقولة المحددة الواردة في كتاب تعاليم الرسل الاثني عشر «لا تقتل طفلاً بإهلاكه» وهذا يدلّ على أنّ هذه العبارة كانت عنصرًا ثابتًا في التعليم الديني المسيحي المبكر. ونجد تحذيرات مشابهة في دفاعيات أثيناغوراس («دعاء للمسيحيين» الفصل ٣٥؛ حوالى ١٧٧: النساء اللواتي يتسببن بالإجهاض يعتبرن «قاتلات») ولدى ترتليانس («حول الروح» الفصل ٢٧؛ حوالى ٢١٠: مادة الجسد والروح تتكونان في الوقت عينه، مؤكدًا مبدأ «الإحياء الفوري»؛ ويرد الشيء ذاته لدى كلّ من إقليمنضس الإسكندري ولاكتانيوس). يسمي ترتليانوس الإجهاض «قتلاً»، بغض النظر عمّا إذا كان الجنين قد تكوّن أو لم يتكون بعد (الدفاعية التاسعة).

في نقده لما اعتبره تراخيًا أخلاقيًا لمعاصره الأسقف كاليستوس، دان القديس هيبوليتس أسقف روما في بداية القرن الثالث استخدام «الأدوية المسببة للعقم» وغيرها من الوسائل التي قد تسبب الإسقاط. وأعلن هيبولتوس أن كاليستوس، بسماحه للنساء النبيلات ممارسة الفسوق مع العبيد وغيرهم ممن هم أدنى مستوى منهنّ - الأمر الذي كان يدفعهنّ إلى الإجهاض -«أدخل ممارسة الزنا والقتل في آن واحد!»[٦]. وهناك

(٦) Philosophoumena 9.12.

العديد غيره، في الغرب اللاتيني، ممّن كتبوا عن الإجهاض ووعظوا حوله، ومنهم القديس أغسطينس وأمبروسيوس وإيرونيمس، وكلّهم دانوا الإنهاء الطوعي للحياة قبل الولادة (الحياة الجنينية).

في القرن الرابع أعلن الأسقف الكبادوكي باسيليوس الكبير ما يلي: «إنّ التي تهلك الجنين عن قصد يجب أن تحتمل عقوبة الموت!». ويضيف، شأن ترتليانوس - وربما كتصحيح للتقليد الإسكندري السبعيني، وإنما بنظرة نبوية حيال قرار Roe v. Wade- «وإننا لا نميز بين ما إذا كان الجنين متكونًا أم غير متكوّن» (الرسالة ١٨٨، القانون ٢). ويعتبر القديس يوحنا الذهبي الفم، المعاصر للأسقف باسيليوس، أنّ الإجهاض جريمة أسوأ من القتل ويلقي اللوم نفسه في اقتراف هذا الفعل، وفي خطيئة الزنا التي تكمن في أساسه، على الرجل والمرأة معًا. وبعد أن يندد بقوّة بالاتجار مع المومسات و«مع أم القبائح، أي الثمالة»، يسأل:

«لماذا علينا أن نزرع حيث التربة تعمل جاهدة للقضاء على الثمر؟ وحيث هناك مساع عديدة للقيام بالإجهاض؟ وحيث يحصل القتل قبل الولادة؟ فحتى المومس لا تبقى مجرد مومس بل تصبح قاتلة أيضًا. أترون كيف تؤدي الثمالة إلى العهر والعهر إلى الزنا والزنا إلى القتل، أو بالأحرى إلى شيء أسوأ من القتل. إنني لا أملك اسمًا أطلقه على ذلك الفعل لأنه لا يقضي على المولود بل يمنعه حتى من أن يولد... لماذا تستعد وتدعو لقتل المرأة التي تجهض جنينها؟ فحتى لو كانت الفعلة فعلتها، تبقى أنتَ مسبّبها!»[٧]

(٧) العظة ٢٤ .NPNF first series, vol. 11, 520

التقليد الكنسي واضح وصريح في إدانته الإجهاض. مجمع إلفيرا الإسباني المنعقد في العام ٣٠٥ أو ٣٠٦ يوصي بإنزال الحرم بالمرأة المجهِضة ويسمح لها بأن تتناول الأسرار المقدسة على فراش الموت فقط (القانونان ٦٣ و٦٨). وكانت العقوبة التي فرضها القانون رقم ٢١ الصادر عن مجمع أنقيرا (العام ٣١٤) أقل قسوة بشكل طفيف. ولكن القانون الذي حرّم الإجهاض تمت صياغته بالشكل النهائي في مجمع ترللو الذي استند في قراره على قراري مجمع أنقيرا ورسالتي القديس باسيليوس القانونية الثانية والثامنة. يقرّ القانون ٩١ الصادر عن مجمع ترللو أن «الذين يصفون العقاقير المسببة للإجهاض، والذين يأخذون السمّ لكي يقتلوا الجنين، يخضعون لعقوبة القتل» أي على الأقل عشر سنوات من الحرم[٨]. بحسب الشرع الكنسي يُعتبر الإجهاض المتعمّد فعل قتل يجلب الذنب على المرأة المجهِضة وعلى الشخص الذي يقدّم لها الوسائل التي تساعدها على ذلك. من جهة أخرى، لا نجد في هذا التشريع النظرة التي يقدمها بعض لاهوتيي الكنيسة الأوائل والتي تنص على أن الأب يتحمل إلى جانب الأم مسؤولية موت الطفل.

في الليتورجيا نجد أدلة أوضح على كون الكنيسة تعترف بأن الحياة في الرحم هي حياة بشرية وشخصية بالكامل. فالكنيسة لا تعيّد فقط لمولد العذراء ويوحنا المعمدان ويسوع، بل لذكرى الحبل بهم أيضًا (على التوالي: ٩ كانون الأول، ٢٣ أيلول و٢٥ آذار). وعلينا أن نتذكر أنّ بشارة الملاك لوالدة الإله هي في الوقت نفسه احتفال بالحبل بربنا يسوع المسيح، كما أن عناق يواكيم وحنة الزوجيّ الذي تصوّره الإيقونة يمثل لحظة الحبل بمريم.

(٨) NPNF 14, 404.

الخلفية الكتابية لهذه التعابير المتبدّية في التراتيل الليتورجية أو في الإيقونات موجودة في رواية القديس لوقا للقاء بين مريم ونسيبتها أليصابات: «فلمّا سمعت أليصابات سلام مريم، ارتكض الجنين في بطنها». وإذ امتلأت من الروح القدس هتفت نحو مريم قائلة: «ما إن وقع صوت سلامك في أذنيّ حتى ارتكض الجنين ابتهاجًا في بطني» (لو ١، ٤١-٤٤). إذا تفحّصنا هذه الرواية ورواية حبل العذراء بيسوع المسيح، فإنّ هذا الوصف لحياة يوحنا المعمدان الجنينية لا يترك أي مجال للشك في أن الجنين في بطن أمه هو بشرٌ تام، واعٍ، وقادر على اختبار العلاقات الإنسانية والمشاعر[٩].

المسألة إذًا واضحة: على الرغم من الخلاصة التي توصلت إليها المحكمة العليا الأميركية والتي تقضي بأن «الجنين، على الأقل في الفصلين الأولين من الحمل، لا يعتبر شخصًا موجودًا بمقتضى الدستور»، تتمسك الأرثوذكسية بالقناعة الأساسية التي تقول إنّ الحياة الشخصية والبشرية لا تبدأ في لحظة الغرس أو في لحظة الارتكاض بل من لحظة الحمل التي وصفناها في الفصل السابق والتي تسمّى «الاقتران» أو تكوّن كائن فريد جينيًا بواسطة الإخصاب. لهذا السبب، يضطر الأرثوذكس معنويًا إلى الأخذ بالنظرة الفلسفية المؤيّدة للحياة وتستند إلى الإناسة الكتابية لا إلى المقبول الاجتماعي أو السياسيّ.

(٩) من أجل الاطلاع على نقاش أوسع بشأن الأساس الآبائي والكتابي للموقف الأرثوذكسي ضد الإجهاض أنظر مقالة فرانك شافر Frank Schaeffer, the Church against Abortion, in *The Christian Activist* vol. 3/2 (Spring 1993) والفصل ١٨ من كتابه «الرقص وحيدًا» *Dancing Alone: The Quest for Orthodox Faith in the Age of False Religion* (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1994), 233-253.

لكن ليس لدى الأرثوذكس إجماع حول طريقة التعبير عن الفلسفة المؤيدة للحياة أو تطبيقها. ففي مقال عن «الإجهاض والسياسة العامة»، يشير بيتر ج. باباس إلى الإحصائيات التي يعبّر فيها الأميركيون عن الفكرة المألوفة: «إنني، شخصيًا، أعارض الإجهاض، ولكنني أعتقد أن قرار تنفيذه عائد للمرأة وحدها»؛ أو «أشعر شخصيًا أنّ الإجهاض خطأ ولكنني أعتقد بوجوب تشريعه». ويضيف: «على الرغم من أنّ أي هيئة أرثوذكسية أميركية لم تدعم هذا الموقف، فإنّه يبقى موقف العديد من المؤمنين، من كهنة وعلمانيين على السواء»(١٠). والواقع أنّ العديد من أساقفتنا اضطلعوا بدور ناشط جدًا، ذي طابع عام، في منظمات مثل «تجمّع الأرثوذكس لنُصرة الحياة» Orthodox Christians for Life الذي يقوم بنشاطات عديدة ومنها تنسيق مشاركة الأرثوذكس في المسيرة السنوية لمناصرة الحياة في الكابيتول. والعديد من المؤمنين الأرثوذكسيين يدعمون مبادرات هذه الجمعيات من كل قلبهم حتى لو كانوا لا يستطيعون أو لا يفضلون الاشتراك شخصيًا بها. ولكنّ غيرهم قد عبّر عن قلقه من أنّ الذين يلتزمون هذا العمل يسمحون لأنفسهم أن يعملوا لاحقًا مع الحركة الوطنية لنصرة الحياة فيتماشون مع كل ما تطرحه من برنامج عمل سياسي واجتماعي: وبرنامج العمل هذا لا يتماشى مع الحياة والإيمان الأرثوذكسيين.

وإذا كنا متفقين أساسًا حول ماهية الجنين وحول لا أخلاقية الإجهاض الاختياري إلا أننا نبقى متحيرين بشأن السؤال التالي: ما هي

(١٠) SVTR 39/3, 233-255.

الشهادة التي يجب أن تقدمها الكنيسة حيال ما سمّي سابقًا -وبحق- «محرقة الإجهاض»؟ قد يبدو أن الجواب على هذا السؤال يحتاج أن يصاغ على طريقة قول يسوع «من أنكرني أمام الناس أنكره أمام أبي الذي في السموات» (متى ١٠، ٣٣). هل هذا يتعلق فقط بالاعتراف العلني والشفهي بالإيمان بيسوع المسيح، أم يجب فهم ذلك على أنه جزء من تعاليم يسوع حول القريب الذي مجرد وجوده يحتاج إلى الحماية والمحبة غير المحدودتين باسم يسوع (متى ٢٥، ٤٠؛ مر ١٢، ٣١؛ لو ١٠، ٣٣-٣٥)؟ وإذا اخترنا الخيار الثاني، فهل يوجد قريب أقرب وأضعف من الجنين؟ من هذا المنظور إذًا، يكون الرد المناسب على أزمة الإجهاض هو المعارضة السلمية ولكن القوية للمواقف والقوانين التي تحللها والقيام بذلك بواسطة الكلمات والأفعال التي تعبر عن اهتمام الكنيسة التاريخي بالحياة الجنينية.

أحد عناصر النقاش حول الإجهاض الذي يجعل الآراء تنقسم بشأن المسألة هو اللغة المستخدمة للترويج لبرنامج عمل معين، سواء دعمًا للإجهاض الاختياري أو دحضًا له. فالتصاريح الداعمة للحق بالحياة تصاغ بطريقة تثير الغيظ والانتفاضة، فالأدبيات التي تدعو إلى «حرية الاختيار» (والمقصود بها حرية الإجهاض) تعجّ بالتعابير اللطيفة. واستخدام الكلمات أو سوء استخدامها لا بد منه ما دمنا في صراع حضاري حول مسألة «الحقوق». لكن الأمر الذي نأسف له هو أنّ كل الضجة المثارة حول الموضوع كادت تحجب قضية أساسية كان الطرفان بحاجة إلى معالجتها. فبغض النظر عن «حقوق» الجنين أو حقوق الأم، ما هي في الواقع نتيجة الإجهاض بالنسبة إلى الطفل والأم؟ هذا يقودنا إلى مسألة الألم الجنيني والإحباط الذي تشعر به الأم.

إن عدد تموز ١٩٩٦ من المجلة الشعبية «الذات» Self يتضمن مقالاً عن «خيارات الإجهاض». بعد التشديد على أنّ «الإجهاض هو أحد أسلم العمليات الجراحية» ثم نشر لائحة تفصيلية مرعبة حول المضاعفات المحتملة، يُقدّم جدول بمختلف الطرق الطبية والجراحية لإنهاء حمل غير مرغوب به. الطرق الطبية تشمل حبة RU - 486 التي تقضي على الجنين المغروس في الرحم فيخرج من الجسم من خلال المسالك البولية؛ ومزيج مادة methotrexate و misoprostol الذي يحبط تكاثر الخليّة ويثير الانقباضات التي من شأنها أن تقذف الجنين إلى الخارج. أما العمليات الجراحية فتشمل «التمديد والتنظيف»، وهي عملية تتم في مراحل الإجهاض المبكرة (حيث يتم إفراغ الرحم من محتوياته ومن بينها الجنين، من خلال القحط أو الشفط)؛ و«التمديد والإخلاء» (حيث يتم تمزيق الطفل بواسطة الكلاّب قبل إزالته من الرحم)؛ و«التمديد والاستخراج» وهي العملية المعروفة بـ «الولادة الجزئية». لا تقوم المقالة بشرح كيفية حصول هذه التقانات، بل تقول عن طريقة «التمديد والاستخراج» إنها تجري «فقط في حالات الحمل المتقدمة جدًا، أي تلك التي تتعدى الأربعة وعشرين أسبوعًا، حين تكون حياة الأم بخطر أو يكون الجنين متضررًا بخطورة». وكما سنرى، فإنّ هذا مثال صارخ على التعتيم الذي يتمّ بواسطة تشويه فاضح للحقائق: فإجهاض «الولادة الجزئية» ليس حالة نادرة، وليس هو مقتصرًا على حالات محددة تكون فيها حياة الأم في خطر أو يكون فيها الجنين مشوهًا إلى حد كبير.

عندما تتحدث المقالة في مجلة Self عن الألم، فإنها تشير فقط إلى الألم الجسدي الذي تعانيه الأم خلال العملية بحد ذاتها ولكنها لا تذكر

شيئًا عن العارض الذي يحصل بعد الإجهاض والذي يعاني منه عدد كبير من الأمهات (تشير بعض الدراسات إلى أن حوالي ٩٠٪ من اللواتي يخضعن لعمليات الإجهاض يعانين من هذا العارض)، الذي قد يشتمل على الاكتئاب والقلق والشعور الحاد بالذنب وخسارة الوظيفة الجنسية والإفراط في تناول الطعام، وغيره من الاضطرابات التعويضية، والتفكير بالانتحار ودخول المستشفى للخضوع إلى علاج نفساني[١١]. كما أن المقالة المذكورة لا تتحدث عن الأثر النفسي للإجهاض لدى الرجال مع أن دراسات حديثة أظهرت أنّ الآباء الذين أجهضت زوجاتهم غالبًا ما يعانون من إحباط جدي طويل الأمد نتيجة أمر هو في الحقيقة قرار اتخذته الأم. وكما عبر عن ذلك فريق من المعالجين الكاثوليك «فإن الرجل الذي يعارض القيام بعملية الإجهاض ليس له أي حق في ظل القانون ولا يمكنه أن يدافع عن حق طفله بالحياة. فحزنه يزداد إذ يترافق مع شعور بالنقص والعجز... فالقتل يجرح الحيّ أيضًا. إن القتل لا يعرف التمييز بين الجنسين»[١٢].

وما يلفت الانتباه أيضًا هو أن هذه المقالة (المنشورة في مجلة Self) لا تذكر أن جميع هذه العمليات الجراحية تشتمل على تمزيق جسد الطفل وهو في الرحم. كما أنها لا تتحدث عن التقنية المستعملة في أغلب الأحيان،

(١١) أنظر على سبيل المثال التقرير الموجز المنشور في مجلة ALA Journal, Feb. 11, 1997 وبخاصة الكتاب التالي:

David Reardon, *Aborted Women, Silent No More* (Chicago: Loyola University Press, 1987), ch. 4 «The Psychological Impact of Abortion».

(١٢) V. M. Rue & C. Tellefsen, «The effects of Abortion on Men», *Ethics and Medics. Catholic Tradition and Bioethics*, vol. 21/4 (April 1996) 3-4.

وهي التسميم بالملح، التي تجري بإدخال إبرة تحتوي على محلول فيه نسبة عالية من الملح في بطن المرأة بحيث يبتلعها الطفل. فيتسمم الطفل ويموت في غضون ساعة تقريبًا ويحترق جسده ويذوي بفعل هذا المحلول المركّز.

متى يبدأ الجنين بالشعور بالألم من جراء هذه العمليات؟ حدد علم الأجنة الحديث أن الجهاز العصبي لدى الجنين يصبح متكاملاً ويبدأ بالقيام بوظائفه على نحو تام في حوالى الأسبوع الثامن من الحمل. لكن الباحثين غير متفقين على تحديد بداية الإحساس بالألم لدى الجنين. ويميل سبب الانقسام بينهم إلى التأثر بنظريات الإجهاض: فيزعم مناصرو الإجهاض أنّ الكائن الحيّ يشعر بالألم فقط عندما يكتمل نمو قشرة الدماغ، فيما يقول مناهضو الإجهاض إنّ هذا الإحساس يبدأ باكرًا جدًا، في مراحل الحمل الأولى، وربما منذ الأسبوع الثامن. وعلى الرغم من أنّ «مسارات الألم» لا تكون مكتملة إلاّ في الأسبوع السادس والعشرين، يبدو أنّ ثمة توافقًا على أنه ليس من الضروريّ أن تكون قشرة الدماغ مكتملة لكي يشعر الجنين بالألم. إذا كانت هذه هي الحال، هذا يعني أنّه ما إن يبدأ الجهاز العصبي بالعمل (منذ الأسبوع الثامن)، يشعر الطفل في الرحم بالألم الذي يسببه تفكيك جسده أو تسميمه. الأمر نفسه يصح في حالة D&X أو إجهاض «الولادة الجزئية». وكما يعلم القارئ، فإن هذه العملية – ولكي تتميَّز، قانونًا، عن قتل الأطفال– تشتمل على إخراج الطفل بكامله من رحم المرأة فيما يترك جزء من رأسه داخل قناة التوليد. ثم يغرز الطبيب المجهِض مقصًا في مؤخرة الجمجمة ليجعل فيها فتحة ثم يشفط الدماغ بواسطة خرطوم خوائيّ. تؤدي هذه الإجراءات إلى تحطيم الجمجمة وبالتالي يسهُل استخراج الدماغ. في هذه الحالات الإجهاضيّة

التي تحدث في وقت متأخر من الحمل، لا شك أن الطفل يعاني ألمًا جسديًا حادًا.

إنّ عملية «الولادة الجزئية»، إضافة إلى كونها غير آمنة وغير نادرة، فهي لا تحمل أيّ منفعة طبية. المجموعة المعروفة بـ PHACT (مجموعة الأطباء من أجل الحقيقة) التي تضم أكثر من ثلاثمائة طبيب مختصّ، صرّحت بما يلي: «الإجهاض بواسطة الولادة الجزئية ليس بأي حال ضرورة طبية تهدف إلى حماية صحة المرأة أو إلى حماية خصوبتها المستقبلية. في الواقع، يمكن أن تشكّل هذه العملية خطرًا كبيرًا على المرأة». أما في ما يتعلق بتواتر حصول هذه العملية ودرجة أمانها، فإن مناصرو الإجهاض أنفسهم قد صرّحوا بأنه يتم تنفيذ «الآلاف» من إجهاضات الولادات الجزئية كل سنة ولأي سبب. كما أنّ الناشطين في حقل الإجهاض يقرون أنّ بوسع هذه العملية أن تؤدي إلى مضاعفات خطيرة منها ثقب الرحم والنزف والتهاب الصفاق والعقم، هذا دون أن نذكر احتمال وفاة الأم. فلماذا تتمّ ممارستها إذًا؟ عندما نطرح السؤال على الأطباء الذين يجرون هذه العملية فإنهم يتذرعون بأن ثمة حالات طبية محددة يمر بها الجنين تحتّم القيام بهذه العملية، ومنها استسقاء الرأس. فيُزعم أنّ شفط الدماغ ثم تحطيم الجمجمة يسهل عملية الولادة. ولكن لا أحد يسأل لماذا لا تقام ولادة حية من خلال عملية شقّ قيصرية.

في الواقع، الإجهاض من خلال الولادة الجزئية ليس إلاّ ذريعة لتجنب تهمة قتل الطفل غير المرغوب به. إن هذا النوع من الإجهاض لهو عملية وحشية يجب أن يتم حظرها كأمر يدخل في إطار التوجّه السياسي العام وذلك بسبب الألم الذي تسببه للطفل الذي يكاد يبلغ كمال نموه وخاصة

كونها تقتل وليدًا حيًا. وكما أشار روبرت بروك في مقالته «الحياة غير المرغوب بها» فإن الحجة التي تقدّم ومفادها أن قتل الطفل يتم بعد بنج عام تخضع له الأم لهي حجة خاطئة. على أي حال، البنج الموضعي هو المستخدم غالبًا وهو لا يجنّب الطفل الألم أو أثره. ويتابع بورك قائلاً: صرح نائب رئيس جمعية البنج التوليدي أنّ هذا الادعاء «مجنون» مشيرًا إلى أنّ البنج لا يقتل الطفل إن لم يقتل الأم. وقال طبيبان ممن ينفذان عمليات الولادة الجزئية إنّ أغلبية الأجنّة الذين يتم إجهاضهم بهذه الطريقة يظلون أحياء حتى انتهاء العملية. أحياء. يعني أن الطفل يبقى حيًا حتى يتم غرز المقص في جمجمته.

نشر الصحافي بول غرينبرغ، الحائز على جائزة بوليتزر للصحافة، والذي يكتب لجريدة لوس أنجلس تايمز، مقالاً عنوانه «عمليات الولادة الجزئية المتخفية خلف قناع الحقيقة المجتزأة»، نُشر في ٢٣ شباط ١٩٩٧. وبعد تعداد الدفاعيات المذهلة التي يقدمها مناصرو الولادة الجزئية - ومنها التذرّع بخدمة مصالح الطفل الصحية- يخلص إلى الإعلان التالي الذي يجب أن يسمعه الجميع، بصوت أعلى من أصوات الدعاية المخيبة التي يشنها اليوم مناصرو الإجهاض:

الهدف الأساسي من الإجهاض بالولادة الجزئية لا يختلف عن هدف غالبيّة عمليات الإجهاض التي يفوق عددها المليون عملية، والتي تنفّذ سنويًا في هذا البلد، ألا وهو: قتل الطفل. ولا يمكن أيًا من التعابير الملطّفة التي تُستخدم لتبرير عمليات الإجهاض بالولادة الجزئية - كالقول إنه «من خيارات الإنجاب» - أن تحجب هذا الواقع الشرس.

في شهر أيار من السنة ١٩٩٧، أعطيت دروسًا مكثفةً في مادة

أخلاقيات علم الحياة في معهد القديس سرجيوس اللاهوتي بباريس (فرنسا). قرابة نهاية هذه الدروس، وصفت للطلاب بشكل موجز ولكن بكل دقة الطريقة التي يتم استخدامها في تنفيذ عمليات الولادة الجزئية. ولم يكن أحد من الطلاب قد سمع بها من قبل. كان البكاء هو رد فعل المرأتين الموجودتين، وكلاهما فرنسيتان. فيما أصيب الطلاب الذكور القادمون من خلفيات إثنية ووطنية مختلفة بالذهول الحاد وكادوا لا يصدقون ما رويته لهم. لاحقًا، اقتربت من المرأتين اللتين وجهتا إليّ أسئلة غاضبة «كيف يمكن لإنسان ما أن يقوم بهذا العمل الوحشي؟» «كيف يمكن أن تلجأ الأم إلى هذه العملية، وتقتل طفلها بهذه الطريقة الوحشية؟» الجواب الوحيد الذي خطر في ذهني والذي احتفظ به لنفسي كان عبارة عن تحريف بسيط للمقولة التي شاعت في الستينيات: «عمليات الإجهاض العنيفة نموذج أميركيّ بقدر ما تعتبر فطيرة التفاح نموذجًا أميركيًا»[١٣].

إذا كان موقف العديد من المسيحيين حيال الإجهاض موقفًا غير واضح، فإن هذا مردّه إلى ما يسمى بالحالات الصعبة. هناك أمثلة عن حالات معينة تقتضي اللجوء إلى مقولة كيركغارد «التعليق الغائيّ للأخلاق» وهو ما يعرف في اللاهوت الأرثوذكسي بالتدبير oikonomia. فيقال إن بعض الحالات الخاصة لا تبرر الإجهاض فحسب بل تجعله مباحًا من الناحية الأخلاقية. الأمثلة التي تُذكر عادةً هي: ١- حالة الحمل خارج الرحم، الإرجاج (التشنج أثناء الحمل)، أو سرطان الرحم الذي يهدد حياة الأم مباشرة ٢- الضغط النفسي الرهيب الذي تتعرض له الأم

(١٣) «Violent abortions are as American as apple pie».

خلال الحمل مما يهدد صحتها وسلامتها ٣- الحمل الناتج عن الاغتصاب أو سفاح القربى و٤- التشخيص الذي يتمّ من خلال تشريح المشيمة amniocentesis والذي يدل على أن الطفل يحمل عاهة تكوينية وأنه سيولد ويكون مصابًا إعاقة جسدية أو عقلية خطيرة. ويتابع أصحاب هذا الرأي بالقول إنه في هذه الحالات يكون من المقبول أخلاقيًا إنهاء الحمل من منطلق الحفاظ على المصلحة العليا. فالوصية الأخلاقية التي تحرم القتل (أي المبدأ الأخلاقي) «يعلّق» لصالح حق الأم («الغائيّ») بالحياة والتمتع بالسعادة الشخصية -هذا الحق الذي كان سيُنتهك لو لم تتمّ عملية الإجهاض. مرة أخرى، نجد أن حق الأم بالحياة والحرية وتحقيق السعادة يعطي الأولوية على حساب حق الطفل بالحياة.

لقد كتبت فاليري بروتوباباس، وهي من أهم الأشخاص المنتمين إلى حركة «المسيحيين الأرثوذكس لنصرة الحياة»، كتبت بكل بلاغة وقوة ضد التذرع بالحالات «القصوى» هذه. وحُكم على رأيها بأنه جامد للغاية ولا يعبر إلاّ عن النقيض التام لموقف مؤيدي حرية الاختيار كونه ينص على وجوب إعطاء الحماية المطلقة لحقوق الجنين على حساب حماية حقوق الأم وحريتها. على الرغم من ذلك، فالخلاصات التي توصّلت إليها، والتي تجدر دراستها في الرعايا وغيرها من الحلقات، منسجمة بالكلية مع النظرة الأرثوذكسية لقدسية الحياة البشرية.

لدى مناقشة هذه المسألة لا بد أن نتذكر دائمًا الحكمة القديمة التي كانت تعلّمها مدارس القانون والتي مفادها أنّ «القضايا الشائكة تنتج قانونًا سيئًا». هذا القول يصح في مجال الأخلاقيات وفي مجال الاجتهاد القانوني على السواء. وبخاصة في النقاش المتعلّق بالإجهاض، فإنّ

مناصري حرية الاختيار قد استندوا على الحالة الاستثنائية لتثبيت القاعدة العامة: فحولوا السياسة العامة التي تمنع الإجهاض في مراحل الحمل المتأخرة إلى إجراءات فضفاضة، بتأثير دعاوى الاستئناف التي رفعت ضد بعض «القضايا الشائكة» التي يتأثر لها الجمهور وتستحوذ على مخيلته.

قام دايفد ريردون بمراجعة هذه القضايا في ضوء «المصالح العليا» التي تقتضيها صحة الأم وسلامتها وتوصل إلى الخلاصة التالية: «هذه الحالات هي أسوأ الظروف التي تجرى في ظلها عملية الإجهاض... فكلما ازدادت صعوبة الظروف التي تحتّم الإجهاض، زادت الآلام التي ستعانيها المرأة بعد إجراء عملية الإجهاض». أي أنّ احتمال أن تتعرض المرأة لصدمة معينة يكون أكبر عندما تحصل عملية الإجهاض بهدف إنهاء حمل يهدد حياتها أو سلامتها النفسية، أو بهدف القضاء على طفل يحمل عاهة جينية.

علينا أن نميز بوضوح بين هذه الحالات المختلفة. فالحالة الأولى التي تتعرض فيها حياة المرأة للخطر الجدّي، تشكل حالة خاصة بقدر ما لا يتوفر لدى المرأة خيار فعلي في المسألة. (لا بد من الإشارة أيضًا إلى أنّ هذه الحالات التي يمكن اعتبارها «علاجية»، دون غيرها، تشكل أقل من واحد بالمائة مما مجموعه ١,٤ مليون عملية إجهاض تنفّذ سنويًا في الولايات المتحدة). في حالات الحمل خارج الرحم، والإرجاج الذي يهدد الحياة أو سرطان الرحم، الخيار الأوحد يكون العمل على إنقاذ المرأة وإلاّ فُقدت حياتها وحياة الطفل الذي في أحشائها. وحتى في تلك الحالات الاستثنائية حيث يمكن إنقاذ حياة الطفل في مرحلة متأخرة من الحمل

إذا تمّت التضحية بحياة الأم، قالت الكنيسة الأرثوذكسية إنّ الأولوية يجب أن تعطى للحفاظ على حياة الأم. وهذا لا يعود لكون حياة الأم تفوق حياة الطفل أهمية، بل لأن للأم علاقات مع أشخاص آخرين وتترتب عليها مسؤوليات تجاههم، والبعض منهم يعتمد عليها. طبعًا، قول الشيء نفسه عن الطفل الذي لا يزال داخل الرحم لا يصحّ. فاختيار الحفاظ على حياة الأم مبرّر من منطلق مبدأ «المفعول المزدوج». أي أن النية المباشرة ليست هي قتل الطفل، ولا حتى إنهاء الحمل بل إنقاذ حياة الأم. إذًا، هذا العلاج الذي يقتضي إنهاء حياة الطفل وهو في طور النمو، هو نتيجة مأسوية ومؤسفة مع أنها ضرورية ولا مفر منها.

وكما سنشير لاحقًا، في الملحق المتعلق بالأرثوذكسية والإجهاض، فإن الأم التي تهب حياتها بكل رضى لصالح نمو الطفل في أحشائها إنما تكون تبذل نفسها في شهادة أصيلة نابعة من محبتها للشخص الآخر (يو ١٥، ١٣). مع ذلك، فإنّ هذه التضحية لا يمكن القيام بها إلاّ إذا أخذت بعين الاعتبار حاجات أفراد العائلة الآخرين ورغباتهم. فاعتمادهم عليها وقوة علاقتهم بها تحتل الأهمية نفسها التي لحياة الطفل الموجود في أحشائها. هكذا، وفي معظم الحالات، فإنّ هذا الخيار المأسوي الذي يفرض نفسه على الأم، يدفعها إلى اختيار الحياة لنفسها لئلا تترك من هم بحاجة إليها عاطفيًا ومن هي مسؤولة معهم وعنهم وتربطها بهم علاقة حبّ.

في ما يتعلق بالحالات الأخرى -كالاغتصاب وسفاح القربى والعاهات الجينية- فإنّ المرأة الحامل لديها الخيار. وفي ما خلا الحالات التي تؤدي إلى اضطراب نفسي يسببه العنف الجنسي ويدفع بالمرأة إلى الانتحار، لا تكون حياتها في خطر فعليّ. فالقلق النفسي الحاد الذي يرافق الحمل قد

ينشأ لأسباب عدة، منها: العبء الاقتصادي (أو المالي)، الخوف من كثرة عدد الأطفال أو الضغط الذي تتعرض له من زوجها. يمكنه أيضًا أن ينتج عن نوع من الزهوّ المحض، إذ قد ترفض المرأة الحمل لأنه يهدد حياتها المهنيّة أو شكلها الخارجي. ولا يعتبر أي من هذه الأسباب مبررًا كافيًا ومقنعًا لإنهاء حياة الطفل، حتى في الحالات التي تكون فيها الأم (وغالبًا ما تكون فتاة في سن المراهقة) منبوذة ومرفوضة من قبل عائلتها، فإن مأساتها النفسية لا تبرر تحطيم حياة تنمو في داخلها. في الواقع لقد أُثبت أنّ إجهاض الطفل في ظل هذه الظروف يميل إلى زيادة رغبتها بالانتحار لا إلى تقليصها[١٤]. فإجهاض الطفل يميل إلى تفاقم الشعور بالذنب الناتج عن الحمل لا إلى التخفيف من عبئه. والنقطة المحوريّة في هذا الصدد هي أنّ الحلّ الأخلاقيّ لوضع مؤسف (وهو الحمل غير المرغوب به) لا يكون بتحطيم حياة بشرية بريئة.

مما لا شكّ فيه أنّ هذا كلّه مبني على الخلاصة التي توصلنا إليها في الفصل السابق وهي أن الكيان الذي ينمو في حشا المرأة ليس مجرد نسيج دخيل عليها يمكنها أن تتصرف به على هواها. بل هو كائن حيّ، شخص، وليس هو في مجرّد صيرورة حتى يصبح إنسانًا في يوم ما؛ إنه إنسان من هذه اللحظة، لكونه فريدًا جينيًا، ولاسيما بسبب أن الله -كما توضح الكتب المقدسة- يعتبره طفلاً فريدًا، طفلاً لله وموضوع محبته اللامتناهية.

نكرر أنّ الله وحده هو الذي يحدد الصفة الشخصية ويمنحها.

(١٤) أنظر مثلاً Reardon, *Aborted Women, 167*

ويمكن النظر إلى هذه الصفة الشخصية من حيث أنها «التواجد في شركة» مع الله والآخرين، تؤسّسها «الصورة الإلهية» التي عليها خُلق كلّ بشريّ. بالتالي، الصفة الشخصية التي يتمتع بها الإنسان تجعله يتميز بجانب متسام يتعذر محوه مهما وقع الإنسان في الخطيئة والفساد. فلا يمكن لأي عمل أو أي سلطة بشرية أن تحرم الطفل من تلك الصفة الشخصية مهما بلغت حدة الإزعاج الذي قد يشكله وجود هذا الطفل بالنسبة إلى الأم أو مهما كانت عاهته بحسب المعايير الطبية والاجتماعية التي تحدد ما هو «طبيعيّ». وكما سنرى لاحقًا، فإنّ الطفل الجنين هو في هذا الإطار كالمريض المحتجز في غيبوبة دائمة. إذا كانت الأرثوذكسية ترفض خيار الإجهاض (مع الاستثناء الوحيد الذي ذكرناه آنفًا)، فهذا للسبب عينه الذي يجعلها ترفض القتل الرحيم ونزع الأعضاء الحيوية من هؤلاء الأشخاص، إذ إنهم يظلون في نظر الله أشخاصًا بكل ما للكلمة من معنى.

ما هي نتائج هذا الموقف بالنسبة إلى مسألتي الاغتصاب وسفاح القربى؟ في ما يتعلق بالاغتصاب، يجب أن نتذكر في أول الأمر أنّ عددًا قليلاً جدًا من النساء اللواتي يتعرضن لهذا النوع الرديء من العنف قد حملن بأطفال من جرّائه. والأمور التي قد تعيق الحمل يمكن أن تشتمل على كون المرأة عقيمة في وقت الاغتصاب (لتناولها أقراص منع الحمل، أو لكونها في العادة الشهرية)، أو على قصور الاختراق أو العطب الجنسي من جهة الرجل. في أي حال، يجب على المرأة التي تتعرض لاغتصاب جنسي أن تسارع في اتخاذ احتياطات من أجل تجنّب حدوث الحمل. فإذا حضرت إلى غرفة الطوارئ في المستشفى في غضون ٢٤ ساعة من حصول

الاغتصاب فإن بوسع بعض الإجراءات (تنظيف المجرى التناسلي، العلاج بالهرمونات، إلخ.) أن تضمن لها أن التلقيح لن يتمّ. ولكن العديد من الإجراءات التي تتم بعد الاغتصاب تشتمل على استخدام العقاقير المجهضة ومنها Ovral. وعلى الرغم من أن Ovral مصنّف على أنه مانع للحمل، إلا أن مفعوله بالتحديد هو «جعل بطانة الرحم معادية للبويضة الملقحة»، أي أنه في الواقع يسبب الإجهاض. بالتالي، من المهم أن يبدأ العلاج في أول فرصة ممكنة بعد حدوث الاغتصاب وذلك لكي نضمن قدر المستطاع أن الجنين لم يتكوّن بعد.

العقبة الكبرى التي لا بد من تخطيها في هذه الحالات هي عادة الخجل أو الذنب الذي تعبر عنه ضحية الاغتصاب. فبعد الحادثة، غالبًا ما تشعر هذه الأخيرة بالقذارة والفضيحة وبأنّها فقدت حصانتها. فوصمة العار الاجتماعي التي ترافق الاغتصاب مردها إلى حد كبير إلى الشعور غير المعلَن الذي يضمره العديد من الأشخاص ومفاده أنّ المرأة مسؤولة عن الاغتصاب، ولو جزئيًا، إذ من المفترض -وبشكل مناقض كليًا للدلائل- أنّها كانت هي السبب الذي أدّى إلى حصول الاعتداء. فإذا كانت الضحية قد عبّرت مسبقًا عن مشاعر مماثلة قبل أن تتعرض هي للاغتصاب، يكون من الصعب عليها أن تتخذ الخطوات اللازمة للحصول على العلاج الطبي المناسب.

هذا جانب دقيق وحساس جدًا يتعلق بحالات الاغتصاب التي يجب أن تحظى بالاهتمام الكامل من قبل الذين يحاولون القيام بمساعدة الضحيّة، ومنهم أفراد العائلة والكهنة. فالاغتصاب ليس شأنًا خاصًا بل هو يطال المجتمع الإنساني ككل: العائلة، الكنيسة والمجتمع الأعمّ. قياسًا

على ذلك، من المهم أن يتحدث الأهل مع بناتهم في عمر مبكر لإطلاعهنّ على الاحتياطات المتنوّعة التي يجب اتخاذها بهدف تجنب التعرض لهذا العنف، وأن يوضحوا لهنّ ماذا ينبغي بهنّ أن يفعلن في حال تعرّضن لهذا النوع من الاعتداء. والأهم من ذلك، يجب أن يعبّر الأهالي والرعيّة عن تأكيدهم أنّ المرأة التي تقع ضحية هذا الاعتداء سوف تحظى بالمساعدة المادية والطبية والعاطفية بكل الوسائل والطرق المتاحة، بحيث يضمنون لها سلامتها وسلامة الطفل الذي قد تحمل به بالنتيجة.

الطريقة الفضلى لمساعدة امرأة على تخطي صدمة الاغتصاب، خاصة عندما يؤدي إلى الحمل، هو إحاطتها بالحب الكبير والتفهم والاهتمام. وهذا يقتضي مرافقتها في مرحلة الأشهر التسعة وما بعدها، لكي تحظى وطفلها بالعناية الملائمة. في الحالات التي تشعر فيها المرأة أنها لا تستطيع أن تحتفظ بالطفل، فالمرافقة والمتابعة يجب أن تتمثلا في مساندتها ومساعدتها خلال الولادة وطوال مرحلة التبني. أما العناية الرعائية فيجب أن تشتمل على زيارات متعددة، وأن تقدم وسائل المساعدة المادية وغيرها مع إرشاد المرأة إلى أشخاص يستطيعون تقديم المساعدة المختصة و، حيث تدعو الحاجة، الإرشاد النفسي. هنا، بشكل خاص، يترتب على الكاهن أن يقوم بدور الشاهد الحيّ على إنجيل المحبة وأن يعمل بالطريقة المناسبة لكي يوفر الظروف المناسبة لشفائها ضمن عائلتها وبين أصدقائها وفي إطار الكنيسة.

هناك شكل معروف من أشكال العنف الجنسي لكنّه قلّما تسلّط عليه الأضواء وهو «الاغتصاب الزوجي». لقد أظهرت الدراسات أنّ من بين الثنائيات التي شملتها الإحصائيات، أكثر من عشرة بالمائة من النساء

المتزوجات قد تعرضن للاغتصاب من قبل أزواجهن مرة أو أكثر وأحيانًا، وبشكل متكرر. ومعظمهن تعرضن للإساءة الجسدية أيضًا. وحتى أواخر السبعينيات لم يكن يُنظر إلى الاغتصاب الزوجي في الولايات المتحدة على أنه جريمة. فالمحاكم تقبل ببساطة ادعاء الزوج بأنه متمسك بحقّه الزوجي تجاه زوجته. وأحد الذين لم ينالوا أي جزاء عن فعلتهم هذه في المحكمة قال: «أنت زوجتي، وعليك أن تفعلي ما أريد». منذ أن بدأت النساء اللواتي تعرضن للاغتصاب بالحديث علنًا عن الموضوع، دفع الضغط السياسي الذي مارسته مرجعيات عدة أن تتبنّى معظم الولايات الأميركية قوانين تدين الاغتصاب الزوجي. ويصعب تقفي أثر هذا النوع من العنف كونه يتعلق بالجانب الأكثر حميمية في العلاقة الزوجية. ولكن بما أنّ الإكراه الجنسي أمر غالب الحدوث وبإمكانه أن يسبب جرحًا عميقًا، من المهم أن يصغي الكاهن إلى صرخات التعاسة أو الصرخات المطالبة بالمساعدة، الصادرة عن الرجل والمرأة على السواء. خطيئة الاغتصاب الزوجيّ هي تصرّف مرضيّ، ولكن يجب إيقاف العنف الذي تسبّبه هذه الفعلة قبل الشروع بأي عملية شفاء. إذا وجد الكاهن أو أي شخص آخر مهتم أنّه من المستحيل معالجة الحالة بالشكل المناسب (إذ إن عددًا قليلاً من كهنتنا قد تدرب على التعاطي مع هذه المسائل)، فيمكنهم دائمًا الاتصال بأي مركز مختص بحلّ الأزمات الزوجية، متى وجد.

ولئن كان بعض الأرثوذكس، ومن بينهم بعض الأساقفة، يقولون إنّ «الكنيسة يجب أن تبقى بعيدة عن مسائل غرفة النوم»، إلاّ أنّ هذا الموقف لا يقوم إلا بتشجيع ممارسة العنف والإساءة حيث يكون أحد الأشخاص مصابًا بانحراف أو اختلال جنسي. وفي حال علم الكاهن بحدوث حالة

اغتصاب أو بأي حالة إساءة جنسية أخرى في الإطار العائلي، ورفض التدخل، فيعتبر بالتالي خائنًا لدعوته إلى رعاية قطيع المسيح، ويعرّض نفسه وأبرشيته إلى احتمال الملاحقة القضائية.

وتمثل مسألة الاغتصاب في موعد غرامي حالة خاصة. فإذا كانت المرأة قد عاقرت الخمرة أو باشرت بالمداعبة الجنسية، فإنها تحتمل على الأقل نصف المسؤولية في خلق الأسباب التي تؤدي إلى ما نسمّيه المجامعة غير المرغوب بها. على أنّ هذا الواقع لا يبرّئ بأي حال فعلة الرجل الذي يفرض ذاته عليها. بل هذا يعني أنّ كل امرأة بحاجة إلى أن تحفظ في ذهنها أن بعض الحالات والأفعال تعرضها إلى أن تصبح غير حصينة أمام المتعة الجنسية. الحل الوحيد والموثوق الذي يقي الرجل والمرأة الانزلاق في متاهة الجنس هو اعتماد العفة. فالاغتصاب في موعد غرامي يمكن تجنبه بكلّ تأكيد إذا خرجت المرأة مع رجال يشاطرونها قناعتها بأن العلاقة الجنسية ليست خيارًا مطروحًا خارج إطار الزواج. من جهة أخرى، المرأة التي سبق أن مارست الجنس مع شريك واحد أو أكثر ولكنها تقرر أنها لا تريد هذه الدرجة من الحميمية مع شريكها الحاليّ، إنما تعيش حالة من التردد الأخلاقي الذي قد يسبّب لها إساءة جنسية. ربما يبدو من غير اللائق أن أعبّر عن الأمر كما يلي، ولكن العديد من الرجال، المتزوجين منهم والعازبين، هم «مفترسون» جنسيون. فهوائياتهم موجّهة باستمرار لالتقاط رسالة مفادها أن المرأة التي يخرجون برفقتها أو الذين هم «على علاقة معها» قد عاشرت جنسيًا غيرهم من الرجال. فإذا رفضت مبادراتهم الجنسية يمكن أن يتحول إحباطهم وحيرتهم إلى ضغط وحتى إلى نوع من العنف. بكلمة واحدة إن العذرية تبقى سلاح المرأة ودفاعها الوحيد.

إلى جانب الاغتصاب هناك مسألة سفاح القربى. تشير الإحصائيات إلى أنّ معظم حالات الحمل التي تحدث كنتيجة لعلاقة جنسية بين أشخاص مقربين جدًا لا تُعدّ، تقنيًا، حالات سفاح بما أنها تنتج عن علاقة إخصاب فتاة من قبل زوج أمّها. في مثل هذه الحالات لا يكون ثمة رابط دم، وخطر حدوث المضاعفات الوراثية لا يتعدى درجة الخطر ذاته المحتمل حدوثه في علاقة الزواج الطبيعي. على الرغم من ذلك، فإنّ الأثر العاطفي الذي ينتج في هذه الحالة لا يقل خطرًا عن الخطر الناجم عن حالات السفاح الحقيقية. هذه الحالات الأخيرة (التي تحصل بين الأب وابنته على سبيل المثال أو بين الأخ وأخته) يمكنها أن تلحق ضررًا كبيرًا بالضحية. وإذا كانت بعض المجتمعات الإنسانية البدائية قد حرّمت سفاح القربى فهذا مرده إلى الضرر الذي يلحق بالطفل وبالعلاقات العائلية وإلى الاحتمال الأكبر بأن يحمل الطفل عاهات وراثية. في جميع الأحوال، مشاعر الذنب والعار المحيطة بالسِّفاح لا تقلّ قوة عن تلك التي تشعر بها الضحية في حالة الاغتصاب.

ما يعقّد قضية الحمل الناتج عن سفاح القربى هو كون العلاقات من هذا النوع تستمر لفترات طويلة قبل أن يحدث الحمل لدى المرأة الشابة. وهي، عندما تجد نفسها حاملاً فغالبًا ما تصبح متردّدة حيال هذه الحياة الجديدة التي تنمو في أحشائها. الأمر المفاجئ هو أن عددًا كبيرًا من الأمهات اللواتي يحملن نتيجة علاقة سفاح يقررن الاحتفاظ بالطفل عوضًا عن إجهاضه، أو طرحه للتبني. الأسباب النفسية التي تجعل المرأة أو الفتاة التي تتعرض لسفاح ذوي القربى ترفض خيار الإجهاض هي أسباب مركّبة وغالبًا ما تتعلق برغبتها الواعية أو غير الواعية لوضع حد

للإساءة التي تتعرض لها. فالمغتصب يفرض عادة على ضحيته شرطًا صارمًا ألا وهو المحافظة على الصمت («لن نقول شيئًا للماما فهذا أمر خاص جدًا لا يجب أن يشاركنا به أحد»، «إذا أخبرتِ أحدًا عمّا يجري بيننا قتلتُكِ»). وعلى الرغم من أن وسائل الإعلام قد لفتت إلى أن بعض الفتيات المراهقات قد أجهضن دون أن يعلم أحد بحملهنّ، فإنّ ضحية السفاح تستخدم هذا الإثبات الجسديّ الظاهر والمحسوس كطريقة لفضح الإساءة التي كانت تتعرض لها وكانت تخشى التحدث عنها.

يبقى سؤال هام لا بد من التطرق إليه وهو: هل من المقبول أخلاقيًا القيام بعملية إجهاض لامرأة تحمل طفلاً نتيجة علاقة سفاح القربى؟ إذا أجبنا بالنفي، اعتُبر جوابنا قاسيًا وظالمًا. فكما في حالات الاغتصاب، نريد أن نسأل: كيف يمكننا أن نتوقع أن تحافظ المرأة – التي تكون فتاة مراهقة في أغلب الأحيان– على حملها حتى أوان الولادة، علمًا أنّ هذا الحمل هو نتيجة عنف جنسي وأنّ الطفل سيذكّرها يوميًا بكونها وقعت ضحية هذا العنف؟ ولكن هذا بدوره يؤدي إلى طرح سؤال مشحون يحجب الهم الأخلاقي الحقيقي وهو وجود الكائن الجديد –الشخص الجديد- الذي ينمو في رحم المرأة. مرة أخرى، الإجابة هي أنّ ما من حل يمكن اعتباره أخلاقيًا ومقبولاً إذا كان يدمر حياة بشرية، في أي طور من أطوار النمو كانت. لكن هذا لا يقلل من كون الفتاة البالغة من العمر ثلاث عشرة سنة والتي تجد نفسها حاملاً من والدها تعيش مأساة تستدعي قوة خارقة وشجاعة شخصية –ليس من قبلها هي فحسب بل من قبل كل الذين يشعرون أنهم مدعوون إلى رعايتها هي والطفل الذي تحمله.

ثمة ملاحظتان لا بد منهما في هذا الصدد. الأولى هي أنه قد تبين

بشكل عام أن الإجهاض يؤذي المرأة التي تقع ضحية سفاح القربى عوض أن يساعدها. وأستشهد بملاحظة Reardon البناءة: «كما هي الحال في مسألة الاغتصاب، ليس بوسع الطب النفسي أو أي من النظريات الأخرى إيجاد أي دليل على أن الإجهاض في حالات الحمل الناتجة عن سفاح القربى هو إجراء علاجيّ للضحية - فالإجهاض هو حلّ مناسب للآخرين لا للفتاة».

الملاحظة الثانية والأهم تتعلق بالحيوات المعنية بهذه القضية. فإجهاض «الدليل» على حدوث السفاح قد يعني الالتزام «بقاعدة الصمت» المطبق الذي يكون قد فرضها المعتدي على ضحيّته. فالعائلة المصابة بهذا الخلل بحاجة إلى الشفاء منه. ومن أجل التوصل إلى ذلك، يجب أن يُتخذ القرار في الأوساط المناسبة، أي ضمن العائلة، وأن يُبلّغ إلى الكاهن أو الراعي، إلى طبيب العائلة، وربما إلى عدد محدّد من أصدقاء العائلة الذين يمكنهم تقديم المساعدة في مسيرة الشفاء. وإذا رفض المعتدي التوقف وطلب المساعدة، فيجب تبليغ الأمر إلى الشرطة أو غيرها من السلطات المدنية. إذ يجب على المعتدي أن يعترف أنه عالق في نوع من الإدمان الجنسي الحاد، وأن يوافق على البدء بعلاج تحت إشراف شخص متدرب جيّدًا، من أجل أن يتحرر من هذا النوع الهدام و الذي هو الأشد ضررًا بين الشهوات. هذا النوع من المساندة والمرافقة المكثفة يجب، كما في حالات الاغتصاب- أن يوجَّه إلى الضحية للتخفيف من ثقل المحنة عليها ولتخليصها من الشعور بالذنب والعار، ومساعدتها على الاستمرار بالحمل حتى الولادة، ثم على الاعتناء بالطفل بشكل مناسب (سواء بالاحتفاظ به أو بطرحه للتبني)، وإحاطتها بالحنان والفهم والحب غير

المشروط. فالشفاء الحقيقي يتمّ بهذه الطريقة فقط -وليس بإجهاض الطفل.

أخيرًا، هناك المسألة الشائكة وهي حياة الجنين المصاب بعاهات جينية خطرة. عادةً، تؤدي هذه العاهات إلى إجهاض تلقائي للطفل - والنساء اللواتي يحملن أطفالاً معوقين عقليًا أو جسديًا ويتابعن الحمل حتى الولادة يتساءلن في نهاية المطاف وبغيظ عن السبب الذي جعل أطفالهنّ يولدون وهم على هذه الحال. فالعديد من التقانات كالمسح فوق الصوتي وبزل السلّى (أي سحب عينة من سائل السلى المحيط بالجنين للفحص) وتحليل الخمل المشيميّ (CVS)، يمكنها أن تكشف أمراض معينة كانشطار العمود الفقري spina bifida ومرض المغوليّة والتليّف الكيسيّ، ومرض تاي ساكس Tay Sachs أو مرض Lesch-Nyhan المريع والفتاك، وكلها حالات تحدو بالضحية إلى تشويه ذاتها أو أذية نفسها. مع أنّه من غير المقبول ضميريًا تحطيم حياة الطفل المصاب بالمغولية عن طريق إجهاضه، ومع العلم بإمكانية تصحيح مرض انشقاق العمود الفقري من خلال الجراحة فينعم المصاب بهذا المرض بحياة مثمرة وخلاّقة، فإن القرار بتوليد طفل مصاب بمرض فتاك ومؤلم (كمرض Lesch-Nyhan)، يبقى قرارًا يصعب اتخاذه دون الشعور بالتردد الأخلاقي. فعلى الرغم من أن الوالدين قد يقبلان بتحمل العبء المالي الكبير والضغط النفسي الذي سينتج عن علاج الطفل، لكن ما الذي يخدم بأفضل طريقة مصلحة الطفل بحد ذاته؟ هل من الأفضل للطفل أن يولد وأن يعاني من وجود قصير المدى ومؤلم حتى يسرقه الموت بعد بضعة أيام أو بعد بضعة أشهر على أبعد احتمال، أو أن يُجنّب هذه التجربة المؤلمة

بفضل إجهاضه؟ (علمًا أنه في خلال هذه التجربة القصيرة، لن ينمو لديه أيّ حس علائقيّ أو أي شعور بأنه محبوب، بل سيشعر فقط بالألم المبرح).
هل ثمة نقطة محددة يجب، لدى بلوغها، أن يتنحى مبدأ قدسية الحياة جانبًا أمام مبدأ ضرورة تجنيب الطفل الألم والعبثية الناتجين عن بعض الأمراض الفتاكة؟ بعبارة أخرى: هل يمكن أن يؤكّد الإجهاض على قدسية الحياة بقدر ما يكون بديلاً «رحيمًا» لولادة طفل سيأتي إلى هذا العالم ليعيش حياة مؤلمة، عبثية، وقصيرة؟

السؤال نفسه يمكن أن يطرح في حالة الطفل اللادماغيّ. ففي هذه الحالة يُجنّب الطفل الألم العسير لأن أجزاء عديدة من الدماغ، ومنها تلك المختصّة بالشعور بالألم لم يتسنّ لها أن تنمو. فالطفل اللادماغيّ هو نتيجة تطوّر منقوص للأنبوب العصبي. وهو يتميز بغياب شِقّي الدماغ، وبتطوّر غير مكتمل للهيبوتالاموس وغيره من أعضاء الدماغ الأعلى. فيما يبدو أنّ الدماغ يعمل ويؤمّن بالتالي استمرار ضربات القلب وضغط الدم وحرارة الجسم وغيرها من ردود الفعل التلقائية، إلاّ أنّ الحالة مميتة لا محال: فالقضايا الأخلاقية المرتبطة باللادماغية، شأن القضايا الناتجة عن وجود العاهات الجينية لدى الأجنّة، تطرح بشكل عام خيار الإجهاض، أو الاهتمام بالطفل ما بعد الولادة، أو وهب الأعضاء والأنسجة.

وكما في حالة الأطفال المصابين بعاهات جينية، لا يمكننا إلاّ أن نؤكّد أنّ الإصابة باللادماغية لا تحدّ من إنسانية الطفل أو من كونه شخصًا. فمن المؤكد أن هذا الطفل اللادماغي لا يتمتع بأي قدرة على جعل الصفة الشخصية صفة فعلية من خلال إنشائه علاقات إنسانية يحافظ على استمراريتها. ولا توجد أية إمكانية لأن يكون الطفل قادرًا -في حياته- على

اختبار أي حس بالتواصل مع الله. ولكن هذا الطفل يبقى، بطريقة واقعية ولكن غير محدّدة، «شخصًا» لأنه خُلق على صورة الله، ومهما كانت العاهة التي يحملها فإنّه يشهد لتلك الصورة بمجرد وجوده. يمكننا أن نسأل هل يستطيع الله أن يحب طفلاً لا يستطيع أن يعرف هذا الحب أو أن يبادله إياه؟ الجواب هو في التعابير والكلمات المحبّة التي توجهها الأم للطفل الذي تكون قد ولدته لتوّها، مع أنه لادماغيّ، وحضنها إياه بين ذراعيها. فمهما كان الألم عميقًا، يبقى هذا الطفل طفلها وموضع محبتها الأمومية. فهل سيختلف الأمر مع الله؟

قياسًا على ذلك، لا يمكن أن يوجد أي مجال لوهب الأعضاء في حالة الأطفال اللادماغيين، كما في حالة أي إنسان حيّ. على الرغم من أن بعض الاختصاصيين بزرع الأعضاء قد يجدون هذا التفكير غير مقنع، فإن قدسية الحياة البشرية تعني أنه من غير الأخلاقي نزع أعضاء حية من إنسان حي، ومن هؤلاء الأطفال اللادماغيين. إذ كي تكون الأعضاء قابلة للحياة، لا بد لها أن تكون أعضاء حيّة لا ميتة. بالتالي، نرى أنّ ثمّة إلحاح معيّن على مجموعات العناية الطبية وعلى الواهبين المحتملين (أو وكلائهم) من أجل تأكيد حدوث الموت وقبوله، حتى عندما يكون المريض لا يزال حيًا بشكل ظاهر. وهذا الأمر ينطبق بشكل خاص على الأطفال اللارأسيين بسبب الطبيعة الخاصة لهذه المسألة وافتراضنا بأنهم لا يشعرون بالألم. السبب الوحيد الذي يجعلنا نرفض اعتبار هؤلاء الأطفال واهبي أعضاء حيّة هو سبب روحي. فالجواب الأخير على هذه المسائل الأخلاقية يجب أن يكون جوابًا روحيًا، أي لاهوتيًا، لا طبيًا أو اجتماعيًا أو اقتصاديًا. فبنظر الله، الطفل اللادماغيّ يبقى شخصًا لديه كل الكرامة

والقيمة ولا يجوز تقليص وجوده بحيث يتحوّل إلى خزّان للقطع البديلة.

بالطبع هذا لا يعني أنه لا يجب اتخاذ التدابير الآيلة إلى الحدّ من مخاطر الحمل بطفل قد يكون لادماغيًا أو مصابًا بانشقاق العمود الفقري أو غيره من العاهات الجينية. في العام ١٩٩٥، بدأ مركز الحد من المرض CDC بممارسة ضغوط من أجل تطبيق تام لتوصية وزارة الصحة العامة الصادرة عام ١٩٩٢ والتي تقضي بأنه على النساء الحوامل استهلاك ٠,٤ غ. من حمض الفوليك يوميًا بهدف تقليص خطر الإصابة بعاهات في الأنبوب العصبي. وبعد بضعة أشهر، نشرت مجلة Morbidity and Morality Weekly Report مقالاً عن حمض الفوليك بدأ على النحو التالي: «في الولايات المتحدة، يولد سنويًا ٢٥٠٠ طفل مصابين بانشقاق العمود الفقري ولادماغيين، ويُقدّر أن ١٥٠٠ جنين من المصابين بهذه الحالات يتم إجهاضهم. وتشير الدراسات الحديثة إلى أن حمض الفوليك الموجود في الفيتامين «ب» يمكنه أن يقلّص فرص الإصابة بانشقاق العمود الفقري وباللادماغية بنسبة ٥٠٪ إذا تم تناوله يوميًا قبل الحمل وخلال فترة الحمل الأولى». وقد أثبتت البحوث التي أجريت في فترة لاحقة هذه النتائج. لكننا نبقى بحاجة إلى برنامج تربوي ضخم في الكنائس وفي المدارس ووسائل الإعلام من أجل إيصال هذه الرسالة إلى أكبر عدد ممكن من أمهات المستقبل.

في الفصل الخامس سوف نتحدث عن العناية بالمرضى المشرفين على الموت. أما الآن، فيمكننا أن نؤكد فقط على أنّ الأطفال اللادماغيّين يجب أن يعاملوا كأيّ مريض آخر مشرف على الموت. وبما أنّ مستوى طاقتهم الحسية لا يمكن تحديده بشكل دقيق، يجب بالتالي إحاطتهم بالدفء

والراحة وغيرها من وسائل العناية المناسبة، ثم يسمح لهم أن يفارقوا الحياة بهدوء.

نظرًا لتعقيد المسألة، قد يحث بعضُ الأطراف العائلاتِ الأرثوذكسية على رفض كل فحص تشخيصي يجرى في فترة الحمل إذ إن هذه الفحوص لا تؤدي إلا إلى الوقوع في تجربة إجهاض الجنين إذا تبين أنه معتل جينيًا. ولكن ليس هذا هو الحل الأنسب، لسوء الحظ. فالمستشفيات سوف تجري هذه الفحوص بشكل روتيني، دون طلب موافقة الأهل على ذلك. كما أن التقدم الذي يتم تحقيقه في مجال العلاج الجيني، يجعل العائلة لا تريد المخاطرة بالجهل عندما يسمح تشخيص مرض معيّن بعلاج المصاب وشفائه من مرضه. المشكلة هي أن التشخيص غالبًا ما يسبق ويتخطى أي إمكانية علاج فعال. وإذ يمكن تشخيص المرض في الرحم، إلاّ أنّ الجراحة الجينية والعلاجات المتعلقة بها لا تزال في طور بدائي. وهذا الأمر يطرح حتمًا على الأم، أو على العائلة، السؤال المؤلم حول ما إذا كان من الأنسب اختيار الإجهاض، لاسيما عندما تعلم الأم أنه كان بوسعها تجنب حدوث هذه الأمراض بواسطة الإجهاض. (ويجدر التذكير بأن ما يقارب ٧٠٪ من الأجنة تجهض تلقائيًا قبل أن تغرس نفسها في الرحم).

الخطر الحقيقي في مجال التشخيص الجيني يمكنه أن يكون منزلقًا يصعب تفاديه. فقد تحدث العديد من النقّاد عن هذا التشخيص بوصفه «مهمّة ابحث ودمّر» هدفها القضاء على كل حياة تكون غير مناسبة ومتعبة. كما أنّ السعي الحثيث، المنتشر في المجتمع الأميركي، والذي يهدف إلى تحقيق «السعادة» الشخصية وكلّ ما يناسب الإنسان شخصيًا،

قد حدا بمهنة الطب النبيلة إلى تخصيص الكثير من مواهبها إلى الجراحة التجميلية ووصف الأدوية الخاصة التي تحقق للإنسان «راحة الضمير». في هذا الجوّ، تحوّل التشخيص الهادف إلى إجهاض الأجنة التي تحمل عيوبًا جينية خطيرة، وبسرعة فائقة، إلى تشخيص هدفه التخلص من الأجنة التي تحمل أدنى نسبة من العاهات (كالأقزام) أو إذا كان الطفل من جنس «غير مرغوب به لدى الأهل». هل يوجد سبب آخر يجعلنا نعتقد أن الاستعمال الأوسع انتشارًا لتقنية تحليل الخمل المشيمي CVS وغيرها من الفحوص -على الرغم من المخاطر الجدية التي تسببها لصحة الأم والطفل- ستتحكم بها المبادئ الأخلاقية التي ستمنع التشخيص الجيني من أن يصبح هو السلاح الرئيسي لتقانات تحسين النسل الجديدة؟ السؤال الأهم الذي نحتاج أن نطرحه هو السؤال الذي طرحه جورج ويل وغيره: «هل نحتاج حقًا إلى عالم خال من الأطفال المصابين بالمغوليّة» أو إلى عالم يبلغ فيه طول الرجل الأسود سبعة أقدام وحيث يكون كل الرجال البيض قادرين على القفز؟ هل أصبحنا عميان -ومتعلقين بالإنجازات الجسدية، في ثقافتنا المشبعة بروح المنافسة- إلى درجة أننا لم نعد نرى الجمال والقيمة الشخصية اللذين يشعّان من الأشخاص «المعوقين» الذين كافحوا وضعهم إلى حد كبير وخرجوا منه منتصرين معنويًا إن لم يكن جسديًا؟ هل بلغنا المرحلة التي يقتصر فيها رد فعلنا على إجهاض هذه الإيقونات الحيّة؟ مع الأسف، يبدو أن الأمر يتحوّل إلى هذا الاتجاه بسرعة فائقة وبشكل محزن.

هذا الجو يرتّب على الكهنة الأرثوذكس مسؤولية خاصة في تعاليمهم حول قدسيّة الحياة البشرية والحلول المسدودة الأفق لأيّ حالة حمل غير

مـرغـوب بـه، أي الإجـهـاض. تـدل خبرة الـرعـاة الأرثـوذكس عـلـى أنّ الأشخاص العلمانيين يتخذون قرار الإجهاض قبل التشاور مع الكاهن إذ يفترضون أنه سينصحهم بعدم الإجهاض مبدئيًا، بغض النظر عن الظروف الخاصة بحالتهم. وكما يقول كهنتنا «يجد الناس أنّه من الأسهل لهم الحصول على المغفرة عوضًا عن الإذن».

بعد كلّ ما تقدّم لا بد من التشديد على أنّ المسيحية الحقة إنّما هي الحرية الشخصية -الحرية بالروح- التي تحمّل الأم بشكل خاص مسؤولية أي قرار بإنهاء الحمل. وهي، كالطفل الذي تحمله، شخص يتمتع بحقوق خاصّة، وعليها أن تعمل على خلاصها وأن تتحمّل مسؤولياتها أمام الله متكلة على نعمته ورحمته. لهذا، يمكن أن يقدم الكهنة وعلماء الأخلاق وغيرهم ممن في الكنيسة المشورة والنصح ولكنهم لا يأمرون، إنهم يحثّون على أمر معيّن ولكنّهم لا يفرضونه. الذكور لا يمكنهم أن يتخيلوا إلاّ بصعوبة الوحدة والقلق اللذين تختبرهما المرأة التي ينتهي بها المطاف إلى اختيار الإجهاض. في نهاية الأمر، كل أمّ هي أمّ منذ لحظة حملها بالطفل وليس من تاريخ ولادته. وكما يدل على ذلك عنوان الكتاب الذي ألّفه Reardon فإن قرار إهلاك الطفل يجعل منها امرأة مجهَضة. وضعُ حدٍّ للحياة التي تنمو في داخلها يُسبّب موت جزء منها، والألم الذي ينتج عن ذلك هو ألم عميق ومستمرّ.

وإذ نندّد بتهكم وبغضب بكثرة عمليات الإجهاض التي تنفّذ سنويًا فقط لكونها «مناسبة»، فإن الحالات الأصعب تبقى التالية: اللحظات القاسية والصعبة والتي تمزق الأحشاء وتحطم القلب في حياة المرأة والتي لم تُرِدها أو تسعَ إليها، أيًا كانت الظروف المحيطة بحملها. وعوض النقد

المتسرّع أو الإدانة الجارحة التي نوجههما إليها، هي بحاجة في الواقع إلى تفهّمنا ومحبتنا ودعمنا الفعليّ لها، فضلاً عن أنّها تستحق ذلك التفهّم والدعم.

ويحضرني في هذا الصدد قول أدلى به الأب الدكتور أثناسيوس ديموس في مقال له بعنوان «مقاربة رعائية للإجهاض» نشرته مجلة Greek Orthodox Observer في عددها الصادر في تشرين الثاني ١٩٩٠. وأجد أنّه من الهمّ والمفيد أن أورد نصّه في ما يلي، كونه يتحدث عن العناية الرعائية «للنساء المجهَضات». يقول:

«في الحالات التي يكون فيها الإجهاض قد حصل فعليًا، وجدت أنّ الظروف والحالات الآتية: الزواج، العيش بعيدًا عن المنزل والخوف من اللجوء إلى مساعدة أي شخص، الخوف من فكرة الرفض من قبل الأصدقاء والعائلة، الشعور بالتهديد أو الرعب من قبل الزوج، أو عدم القدرة النفسية على التعاطي مع المسؤولية الجديدة والإضافية، إلى جانب جملة من الأسباب الأخرى، تساهم في اتخاذ القرار بإجهاض الجنين.

... المسألة (الحقيقية) هي جعل النساء يعرفن أن الكنيسة موجودة دائمًا إلى جانبهن لمساعدتهن في أوقات المحن ولتعزيتهنّ وإرشادهنّ ومساعدتهنّ على تخطّي أي أزمة. كنيستنا تدين الخطيئة لا الخاطئ. كنيستنا هي بامتياز كنيسة المغفرة الإلهية...

إذًا، لمَ لا نركز في رعايانا على تقديم البرامج الهادفة إلى تثقيف الجميع حول قدسية الحياة... وتقديم الوسائل التي يمكن المرأة من

خلالها أن تطلب المساعدة من دون أن تخشى الإدانة أو العقاب؟ يمكننا أن نجد منازل جيدة للأطفال الذين لم يولدوا بعد. يمكننا أن نقدم المشورة والإرشاد والتعزية والراحة والتفهم لهؤلاء النسوة اللواتي يعتقدن بيأس أن ليس أمامهن إلا طريق واحد يلجأن إليه.

ولكن لا يسعنا أن نغفل مسؤولية الرجل في هذا كله. فهو مسؤول شأن المرأة. محبته وتفهمه أمران أساسيان في مجال تقديم الدعم للمرأة في أوقات الحاجة.

دعونا إذًا لا نركز على المأساة التي حصلت، بل على كيفية الحيلولة دون وقوعها... (أي الحيلولة دون اللجوء إلى الإجهاض). يجب أن يتركّز هدفنا حول التوعية والتثقيف والدعم ونأمل أن هذه كلها ستؤدي إلى تجنب اللجوء إلى الإجهاض. وإذا حصل الإجهاض، فعلينا أن نركز على تقديم المحبة والعزاء اللذين يقودان إلى المغفرة».

في ثقافة مشوشة أخلاقيًا لم تعد تركّز إلاّ على المتعة، ينبغي للمسيحيين الأرثوذكس أن يستمروا بالتكلم والفعل -سلميًا وبكلّ ثبات- ضد الإتلاف الشرعي للأجنة. للذين يقولون إننا «لا نستطيع أن نشرّع الأخلاقيات»، لا بد من لفت انتباههم إلى أنّ كلّ قانون يشرّع الأخلاقيات، إلى حدّ ما، إذ إنّ هدفه هو قولبة السلوك البشري. فسكوتنا وعدم تحرّكنا سيُعتبران موافقة ضمنية على القوانين والممارسات غير الأخلاقية التي تتباهى باللياقة العامّة وتهدّد الاستقرار الاجتماعي.

من جهة أخرى، إنّ رفضنا التمييز بين الخطيئة والخاطئ ينتهك المبدأ الأساسي لتعاليم يسوع وسلوكه. من المهم أن نتذكر أن المرأة التي أُخذت في زنا (يوحنا ٨) كانت لترجم حتى الموت لولا تدخّل يسوع. ولكن يسوع لم ينجّها فقط من حكم الموت الذي تفرضه في حالتها شريعة موسى، بل أكّد لها أنّه هو نفسه لا يحكم عليها. وعندما سمعت هذا التأكيد، كانت مستعدة لسماع الوصية التالية: «إذهبي ولا تعودي بعد الآن إلى الخطيئة». الحكم والإدانة لا يمكنهما أن يلغيا الإجهاض كما لا يمكنهما إلغاء واقع الزنا. ما نحتاج إليه في هذه الحالات هو الشفاء المبني على التوبة العميقة والمستمرة. لكن الشفاء الأصيل سيحدث عندما ترحب الكنيسة بمغفرة ومحبة واحترام واهتمام رعائي بالمرأة التي تكون قد اتخذت قرار الإجهاض المأسويّ.

التقانات المساعِدة على الإنجاب

في الأمر شيء من السخرية: ففيما يتم إجهاض ملايين الأجنة سنويًا في كل أنحاء العالم، يتم إنفاق ملايين الدولارات لتطوير التقانات الخاصة بالمساعدة على الإنجاب. وهذه التقانات الجديدة تثير، بحدّة، قضية الحدود التي يجب فرضها على مسألة التدخل الاصطناعي في خلق الحياة البشرية.

إنّ الرجال والنساء، كونهم على صورة الله، قد تلقوا الوصية بأن «انموَا واكثرا» (تك ١، ٢٨). بحسب لاهوت الكنيسة الكاثوليكية القائم على نظرية القانون الطبيعي، يُسمح باستخدام الوسائل «الطبيعيّة» وحدها من أجل إحداث الحمل أو توليد طفل حميل. قياسًا على ذلك،

أدانت وثيقة Donum Vitae التي تتحدث عن احترام أصل الحياة البشرية وعن كرامة الإنجاب، تقانات التلقيح الاصطناعي والحمل بواسطة أم بديلة الذي تسميه «الحمل البديل». وأقرّت أن كل عملية إنجاب بوسائل مختلفة عن الوسائل «الطبيعية» التي تتم داخل رباط الزواج يجب النظر إليها على أنها «غير شرعية» ولا أخلاقية. المسألة التي تهمّنا كأرثوذكس هي هل تبشّر الأرثوذكسية بنظرة مماثلة؟ هل تشكل تقانات الإنجاب الحديثة شرًا لا يمكن التخفيف من وطأته؟ أو هل يمكن أن يلجأ إليه مؤمنو كنيستنا عندما لا يحصل الحمل من خلال المجامعة الطبيعية، أي عندما يكون أحد الزوجين عاقرًا؟

كما في حالة الإجهاض، فإنّ مسألة الإنجاب الذي يُنفّذ من خلال الوسائل المساعِدة على الحمل يجب أن تُحلّ انطلاقًا من وجهتي نظر: وجهة نظر التقليد الكنسي من جهة، والظروف الخاصة التي يمرّ بها الثنائيّ، من جهة أخرى. فالكتاب المقدس والتقليد الأرثوذكسي يؤكدان على أن الحياة الجنسية الإنسانية هي أمر جيد وأن إرادة الله هي أن ينجب الرجل والمرأة أطفالاً. وإذا كانت خدمة سر الزواج تتضمن طلبة من أجل أن يكون «مضجعهما بلا دنس» فالخدمة ذاتها تسأل الله أن يهبهما «التمتع بحسن التوليد». الطلبة ذاتها التي تُرفع في خدمة الإكليل تسأل أن يمنحهما الله «ثمرة البطن لخيرهما».

عبارة «لخيرهما» أساسية جدًا في إطار تقييمنا لأي وسيلة من الوسائل المساعدة على الحمل. فإذا كان الثنائي غير قادر على الإنجاب بالطريقة الطبيعية، يمكن النظر إلى ذلك من زاويتين: فمن الزاوية الأولى نرى أنّه إشارة إلهية تدلّ أنّ إنجاب الأطفال ليس لخيرهما، أي أنه

عليهما التفكير إما بالتبني أو بعيش حياة زوجية دون أطفال. ومن الزاوية الثانية، تفسَّر عدم قدرتهما على الحمل بأنّها نوع من المرض، أو الضعف الجسدي الذي يمكن للتقانات الطبيّة، التي سمح الله بإيجادها، أن تصححه. في هذه الحالة يبدو من المناسب أن يفكر الثنائي بوسائل معينة مساعِدة على الإنجاب. وإذا فعلا ذلك، فيترتب عليهما كأرثوذكسيّين، أن يتحدثا عن الأمر في البداية مع مرشدهما الروحي، في محاولة صادقة وجادة لتمييز مشيئة الله لحياتهما المشتركة. فيسألان، كحنّة والدة صموئيل، أن يأتي أولادهما «من الله»، ويكونان مستعدين لتقبّل رفض الله طلبهما أو الاستجابة له، وإغداق نعمته عليهما بشكل طفل. أما بالنسبة إلى المرشد الروحي -سواء كان كاهنًا أم علمانيًا متمرّسًا في الإرشاد ومؤهلاً لتقديمه- فعليه أن يكون مثقّفًا ومطلعًا حول الموضوع وحول التقانات المتوفرة المساعدة على الإنجاب حول عواقبها الجسدية والروحية المحتملة وأثرها على حياة الثنائي والأطفال الذين سيربونهم، وذلك من أجل القيام بإرشاد فاعل ومثمر لهما.

في جميع الأحوال، هناك حدود معينة يجب على الثنائي والكاهن أن يعترفوا بها ويحترموها انسجامًا مع المبدأ المسيحي القائل باحترام الحياة البشرية. وفيما يبدو أنّ التقانات المساعدة على الإنجاب حياديّة من الناحية الأخلاقية وبالتالي مناسبة من وجهة النظر العلمانية، لا يمكن أن تكون هذه النظرة هي نظرة الكنيسة. فثمة هوة أخلاقية لا يمكن ردمها تفصل بين التلقيح الاصطناعي الذي يتم باستخدام سائل الزوج المنوي والتلقيح الذي يتم باستخدام سائل منوي من أحد المتبرعين.

على النحو ذاته، إنّ التلقيح في بيئة مصطنعة لا يمكن اعتباره مقبولاً

من الناحية الأخلاقية إذا كان يؤدّي إلى تكوّن أجنّة فائضة أو إذا استُخدم في إطار الاختبارات العلمية والتجارية. وهذا عائد، كما ذكرنا في الفصل الثالث، إلى كون الحياة البشرية -بكافة شروط الشخصانية- تبدأ من لحظة الحمل. وبما أن كلّ جنين يملك كل الصفات المطلوبة كي ينمو ويصبح شخصًا ناضجًا، فلا توجد أي نقطة معينة بعد الحمل يمكن أن يُعتبر فيها الجنين موضع اختبار أو موضع أي عملية لا تُعتبر مناسبة (أو شرعية) للطفل المولود.

أما بالنسبة إلى الحمل بواسطة أم بديلة، فالواقع أن دخول طرف ثالث في عملية الخلق يجعل الأمر غير مقبول من المنطلق الأرثوذكسي. وهذا الأمر يصح سواء تم تلقيح الأم البديلة بمني الزوج أو زُرعت فيها البويضة التي تمّ إخصابها في صحفة بيتري[١٥]. في كلا الحالين، نجد أنّ العقول الدنيوية تعتبر هذا الأمر مثار جدل وهذا ما تؤكّده عبارة «رحم للإيجار».

إن الوعد الذي تقدمه التقانات المساعدة على الإنجاب يكمن في قدرتها على تأمين الأطفال للأزواج الذين يرغبون بشدة في حمل أطفال من صلبهم هم ورعايتهم. (عندما تتقبل العائلة الأطفال الذين تم تبنيهم وتربّيهم بمحبة واهتمام، تصبح بمثابة الأهل تجاه هؤلاء الأطفال ويصبح هؤلاء الأطفال أطفال هذه العائلة، تمامًا كالأطفال الذين يحملون الحمض النووي من أهلهم البيولوجيين. الرابط بين الأهل والطفل يعتمد على المحبة المتبادلة والحنان والسلوك والخبرة الروحية أكثر من اعتماده

(١٥) صحن زجاجي صغير رقيق ذو غطاء مرن يستخدم بخاصة في المختبرات لزرع البكتيريا. (المورد، قاموس إنجليزي-عربي، دار العلم للملايين، ١٩٩٥).

على التكوين الجيني). الكنيسة الأرثوذكسية، في الإرشاد الرعائي الذي تقدمه، وفي الشهادة التي تقدمها إلى المجتمع المعاصر، يجب أن تنطلق من المنظار اللاهوتيّ المحدّد الذي يعترف بالله خالقًا للكون وسيدًا على الحياة. فالحدود التي يمكن فيها استخدام التقانات المساعدة على الإنجاب يجب أن تُرسِم انطلاقًا من هذا المنظار. والذين يعترفون بسيادة الله المطلقة على عملية الإنجاب بأسرها تكون لديهم قناعة أساسية حيال حالات الحمل غير المقصود: ففيما لا يجب أن يكون الحمل هو الهدف الأساسي من كل عملية جنسية، إلاّ أنّ الثنائيّ يجب أن يكون مرحبًا، في جميع الأوقات، بفكرة احتمال تكوّن حياة جديدة. وإذا تمّ ذلك، فعليهما تقبل الأمر بفرح وشكر. نكرر أنّ الإجهاض المستخدم كوسيلة لمنع الحمل مساوٍ للقتل ويجب أن يدان لهذا السبب. في المقابل، إنّ استخدام الخلايا المشيجية من المتبرعين أو استئجار الأرحام البديلة لتوليد أطفال للعائلات التي ليس لديها أطفال هي أعمال تجدر إدانتها كونها تشكل انتهاكًا لاستقامة الاتحاد الزوجي ولحقوق الطفل الذي سيولد.

مع أخذ هذه الحدود بعين الاعتبار، قد يكون من المناسب للثنائي اللجوء إلى بعض الإجراءات كالتلقيح الاصطناعي وحتى التلقيح في بيئة مصطنعة من أجل الحمل بأطفال من نسلهما الخاص. أولاً لا بدّ أن يحثّ الكاهن الأهل على التفكير بالتبني كخيار بديل. وكل لجوء إلى الوسائل الأخرى كالتلقيح في بيئة مصطنعة أو التلقيح الاصطناعي، يفترض أن يقبل الرجل والمرأة بالأمر. وعلى أي حال فتحديد ما إذا كانت هذه الوسائل مناسبة أم لا، وفي أيّة حالة، يتطلب درجة من التمييز الروحي الذي لا يأتي إلاّ من خلال الصبر والصلاة.

أيًا تكن الحسنات التي تقدمها التقانات المساعدة على الإنجاب وإيجابياتها، فإن خطر إساءة استعمالها ربما يكون أعظم. ولم يعد يخفى على أحد أن الأجنة البشرية يتم استخدامها اليوم في التجارب المخبرية بهدف زيادة المعرفة أو لأهداف تجارية بحتة. وفي كل الأحوال، فإنّ هذا الاختبار يعني انتهاك حقوق الجنين وكرامته ويجب معارضتها من خلال صوت الكنيسة. إنّ مبدأ فصل الكنيسة عن الدولة يفقد أهميته ومعناه عندما تكون حياة الإنسان في خطر. صحيح أننا لا نستطيع تبرير الأعمال العنفيّة التي تعبّر عن الاحتجاج على هذه العمليات، كتفجير عيادات الإجهاض وقتل الأطباء الذين ينفّذون عمليات الإجهاض، إلاّ أننا نستطيع، في مجتمعنا الديمقراطي، ويجب علينا، أن نستخدم وسائل معينة لتوعية المؤمنين والمشرّعين والرأي العام وإقناعهم بقبول مبادئ الكرامة الإنسانية والحرية والسلامة الشخصية، حتى عندما يتعلق الأمر بالجنين. مرة أخرى، يجب سماع صوت الكنيسة. ولكن هذا الصوت، لا يمكن أن يُسمع إلاّ إذا تحدث المسيحيون بفكر واحد وقلب واحد، بما ينسجم مع لاهوتهم وإيمانهم.

إذًا، كيف يمكننا أن نجري تقويمًا للأشكال المختلفة من التقانات المساعدة على الإنجاب المتوفرة اليوم؟ إنّ أي تقويم يجب أن يرتكز على بعض الافتراضات التي ناقشناها آنفًا: قدسيّة الحياة البشرية منذ الحمل (الذي يحصل بحصول التلقيح) إلى جانب الحرية والمسؤولية اللتين يتميز بهما الأشخاص (أي الأهل في هذه الحالة) للقيام بخياراتهم الخاصة أمام الله. بالتالي، لا يجب اعتبار التقويمات التالية ملزِمة فهي تمثّل رأيي وانطباعاتي الشخصية حيال مسائل لم تتوصل السلطات

الروحية الأرثوذكسية بعد إلى تقديم إرشادات وتوجيهات بخصوصها ولم تقدم أي تصاريح رسمية بشأنها. إنني أقدمها فقط لمساعدة العائلات التي تتخبط من جراء اتخاذ قرار غالبًا ما يكون مؤلمًا وهو اللجوء إلى التقانات المساعدة على الحمل، رغبةً من الزوجين في إنجاب طفل من صلبهما.

التلقيح الاصطناعي الذي يسمى أيضًا الإخصاب في داخل الرحم هو وسيلة بسيطة وغير مكلفة تتمثل في زرع المني الذكري المستخرج من الزوج في رحم الزوجة بواسطة قسطر خاص catheter. وهذه التقنية تنفع خاصةً في حالة عدم قدرة الرجل على القذف، أو عندما تكون سرعة الحيوانات المنويّة منخفضة جدًا فلا تتمكن من الدخول في تجويف الرحم ومنه إلى قناتي فالوب. فالسائل المنوي يستخرج عادةً بواسطة الاستمناء وهذا يشكل للبعض قضية مثيرة للجدل من الناحية الأخلاقية كما سبق أن ناقشناه في الفصل الثاني. وبما أن هدف الحصول على السائل المنوي يقتصر فقط على هدف واحد، وهو الإنجاب، يبدو أن ليس ثمة اعتراضات جادة من المنطلق الأخلاقي (مع أن هذه الخلاصة لن يوافق عليها الذين يعتقدون أن الاستمناء شر وخطيئة بحد ذاته). من الممكن أيضًا استخراج المني جراحيًا، من البربخ[١٦]؛ ولكن هذه العملية غير ضرورية ومعقدة ومحفوفة بالخطر لا يستحسن القيام بها إن لم تحتّمها الضرورة الطبية.

(١٦) جسيم مستطيل يمتد من الأمام إلى الوراء على الحافة العليا للخصية (المنهل، قاموس فرنسي - عربي، دار الآداب ١٩٩٥.

يقول البعض إن استخدام السائل المنوي من أحد المتبرعين مقبول أخلاقيًا في الحالات التي يكون فيها الزوج عاجزًا عن إنتاج المني أو حيث يكون هناك خطر انتقال الأمراض الوراثية التي تنتقل بين الذكور (من ذكر إلى آخر) كمرض «تاي ساكس» أو رقاص هانتنغتون Huntington chorea. ولقد أوضحنا في نقاشنا السابق مبدأ رفض تدخّل أيّ طرف ثالث في عملية الإنجاب. ففي الحالات التي تكون فيها نسبة خطر الإصابة بمرض وراثي مرتفعة، خير ما يفعل الثنائي هو تجنب الحمل والتفكير بالتبني. كما أنه لا يمكن الاستناد إلى عجز الرجل عن إنتاج الحيوانات المنوية (azoospermia) بهدف تبرير اللجوء إلى استخدام سائل منوي من أحد المتبرعين. وعلى الرغم من أنّ التبني دونه عقبات بيروقراطية ومن أنه لا يوفّر صلة جينية بين الأهل والطفل، فإنّ العائلات التي ترغب بأن يكون لديها أطفال فتلجأ إلى التبني إنما تكون بذلك قد أدت دور الأهل واضطلعت بالوكالة التي عهدها الله إلى البشر.

إنّ التقانات التي تمّ تطويرها حديثًا بهدف جمع السائل المنوي من الرجال المحتضرين أو المتوفين أثارت ظاهرة عرفت بـ «الحمل بعد الموت». فبعد وفاة الزوج، يتم تلقيح الزوجة اصطناعيًا بسائله المنوي الذي قد تمّ تجميده. إضافة إلى أنّ الطفل يجب أن يتربى في حضن عائلة مؤلفة من أب وأم، ثمة اعتراض إضافي على هذه الطريقة يتمثل في كونها تتعلق بمعنى الحمل بحد ذاته. فهل من المقبول أخلاقيًا أن تحمل المرأة دون حصول علاقة حب زوجية؟ إنّ مقاربة «اللاهوت الطبيعي» للمسألة تجيب على ذلك بالنفي: فالعلاقة الزوجية يجب أن تتمم بين شخصين على قيد الحياة. من جهة أخرى، يمكن الاعتراض على ذلك بالقول إنّ اتفاق

الثنائي على القيام بهذا الإجراء في ظل حالة الزوج المشرف على الموت إنما هو دليل على «فعل حب». ويمكننا أن نفهم أن المرأة التي فقدت زوجها تريده أن يحيا من خلال ولده، حتى لو كان ذلك يقتضي حملها بالطفل بعد وفاة الزوج.

مهما يكن من أمر، فإنّني لا أعتقد أنه يمكن القبول أخلاقيًا بهذا الإجراء. فاحترام «قدسية الحياة» يستوجب انتقال الحياة عبر علاقة «الجسد الواحد» التي تجمع رجلاً وامرأة برباط مقدس ومبارك يخلص فيه كل منهما للآخر. وهذا لا يشتمل على الإخصاب وحده (وبالتالي لا يستثني استخدام التلقيح المصطنع). ويقتضي أن يكون الوالدان في علاقة حب وتعاضد مستمرة ومتبادلة تمكنهما من الحمل بالطفل وتربيته كثنائي. ولكي يحدث ذلك، من الجليّ أنه يتوجب على الاثنين معًا أن يكونا على قيد الحياة. في الحالات التي يتوفى فيها الزوج خلال فترة حمل الزوجة، فالطفل يولد وتربيه الأم وحدها بطبيعة الحال. لكن الحمل، في هذه الحالة، وبخلاف الحمل الذي يتم بعد الوفاة، ينتج من علاقة زوجية طبيعية حصلت بين الرجل والمرأة.

التقنية التي يصعب تقييمها هي التلقيح في بيئة مصطنعة الذي يشتمل أيضًا على نقل الجنين IVF-ET. تطوّرت هذه التقنية في الأساس من أجل تسهيل حمل النساء اللواتي يعانين من إصابة مرضية أو خلل معيّن في قناتي فالوب. فلقد تبيّن أن هذه الطريقة فعالة في هذه الحالة كما في حالتي «العقم الذي يتعذّر تفسير أسبابه» لدى المرأة و«العقم الذكوري» الذي يعاني منه الرجل. تقوم عملية التلقيح المصطنع النموذجية على إثارة قصوى للمبيضين، فاستخراج البويضة،

والاستحصال على السائل المنوي من الرجل، ثمّ الإخصاب؛ وإذ يتمّ التأكّد من تكوّن الجنين، ينقَل إلى رحم المرأة. ويتراوح متوسط تكلفة العملية الواحدة بين ستة آلاف وعشرة آلاف دولار.

في بداية العملية، تتم إثارة قصوى لمبيضي المرأة وذلك من خلال حقنها بهرمونات تناسلية تسمّى (gonadotropins) على مدى عشرة أيام. هكذا، عوض أن تُنتج المرأة بويضة واحدة في عادتها الشهرية، يصبح بإمكانها إنتاج عدّة بويضات. تُستخرج هذه البويضات بواسطة الشق (وهي عملية تقتضي بنجًا عامًا) أو بواسطة طريقة أحدث وهي «الشفط المهبلي» التي تتم بمساعدة الموجات فوق الصوتية. ويتم استخدام عينة من الحييات المنوية بعد فصلها عن السائل المنوي، لكي يتم حضنها ومعالجتها بهدف تحسين فرص التلقيح. يتمّ مزج ١٠٠,٠٠٠ حيي منوي مع البويضة في صحفة زجاجية وتُحفظ في حرارة ٣٧ درجة مئويّة. بعد مضيّ أربع وعشرين ساعة على حدوث الإخصاب، يتم عادةً اختيار الخلايا اللاقحة الأكثر قابلية للحياة من أجل نجاح عمليّة نقل الجنين، ويتم تجليد ما تبقى منها. فالخلايا التي يتم اختيارها من أجل الزرع يُحتفظ بها في بيئة الزرع مدّة أربع وعشرين ساعة حتى تبلغ مرحلة الانقسام من أربع خلايا إلى ثمانٍ. وتحقّن المرأة بكمية من الإستروجين والبروجستيرون لأجل زيادة فرص نجاح الزرع. بعد مضي ثمانٍ وأربعين ساعة، تُنقل الأجنّة بواسطة أنبوب يتمّ إدخاله إلى الرحم عبر عنق الرحم. عادةً، يتمّ نقل ثلاثة أجنّة ويعلق واحد أو اثنان منها ببطانة الرحم بعد مرور أسبوع على الإخصاب. ويبيّن فحص الحمل في نهاية الأسبوعين الأولين ما إذا كانت العملية قد تمت بنجاح؛ علمًا أنّ نسبة النجاح تبلغ

حوالى ١٨٪. كما يمكن أن يتم تجليد الأجنة الإضافيّة من أجل استعمالها في وقت لاحق، وذلك بتجفيفها وحفظها في النيتروجين السائل على درجة حرارة تبلغ ١٩٦ درجة مئوية تحت الصفر.

من بين الطرق الأخرى المستخدمة في التلقيح الاصطناعي هناك «نقل الخلايا المشيجية إلى قناتي فالوب» (GIFT) و«نقل الخلايا اللاقحة إلى قناتي فالوب» (ZIFT). العملية الأولى أقرب إلى التلقيح الاصطناعي AI لكون الخلايا المشيجية تُسحب ويتم تحضيرها وفق الطريقة المعتمدة في الإخصاب في بيئة مصطنعة ولكنها تُنقل قبل الإخصاب إلى قناتي فالوب حيث يحدث الحمل في بيئته الطبيعية. من جهة أخرى، تعتمد تقنية ZIFT على نقل الخلية اللاقحة إلى قناة فالوب بعد أن تمضي ٢٤ ساعة على الأقل في بيئة الإخصاب المصطنعة. ومعدل نجاح هذه الطريقة يفوق معدل نحاج تقنية GIFT لاسيما عندما تكون قد مضت على بقاء الجنين في بيئة الإخصاب أربع وعشرون ساعة. هذه التقنية التي تسمّى TET أو نقل الجنين بواسطة الأنبوب، تكاد تكون مطابقة لتقنية الإخصاب في بيئة مصطنعة مع فارق واحد هو المكان الذي يوضع فيه الجنين.

يبدو أن تقنية GIFT لا تثير اعتراضات أخلاقيّة أكثر مما تفعل تقنية التلقيح المصطنع التقليدية. فعلى غرار تقنيّة التلقيح الاصطناعي التي تقوم على إدخال المني الذكري مباشرة إلى الرحم، هذه الوسيلة مقبولة أخلاقيًا فقط إذا كان المني مستمدّ من الزوج.

عام ١٩٩٤، تم تطوير تقنية جديدة عُرفت باسم ICSI وقد بدا أنّها تقدم حلاً لمشكلة الأجنة الفائضة، إذ تقوم على حقن المني داخل السيتوبلازما. الأمر الذي يتمّ تحديدًا خلال هذه العملية هو حقن جزء

من الحيي المنوي، وبالأخص الرأس الذي يحتوي على النواة، في بويضة أنثوية وذلك بواسطة أنبوب صغير الحجم ورفيع جدًا وبإبرة خاصّة مجوّفة. يقوم الأنبوب بإسناد البويضة ويُحقن الحيي المنوي، أو رأسه فقط، بواسطة الإبرة عبر غشاء البويضة بشكل ينفذ إلى داخل السيتوبلازما المحيطة بنواتها. هذه التقنية التي تم تطويرها للتغلب على مشاكل العقم الذكري أتاحت أيضًا إمكانية تنفيذ الإخصاب بإشراف الطبيب دون إنتاج خلايا لاقحة فائضة قد يتم تجميدها أو إتلافها.

غير أنّ الخطر الذي يرافق هذه التقنية كبير ويجب أن يؤخذ بعين الاعتبار. فالأمر الأكثر جدية هو اختيار الحيي المنوي المحدد الذي سيلقّح البويضة. في الوقت الراهن، لا يمكن تحديد العيوب الكروموزومية التي قد يحملها الحيي المنوي الذي يتم اختياره. ففي الجماع الطبيعي بين الرجل والمرأة، أو حتى في اللجوء إلى تقنية التلقيح المصطنع، هناك نوع من «العشوائية» إذا جاز التعبير -أو قصد إلهيّ- تلعب دورًا أساسيًا في الحمل. وحتى من منظور دنيويّ محض، من المعترف به أنّ الحيي المنوي الأقوى والأفضل هو الذي يمكنه القيام بالرحلة الشاقة للوصول إلى موضع الإخصاب (وعندما نقول الأفضل لا نعني أن المني المذكور خال من العيوب الجينية، بل نقصد أنه هو الأقدر على الحراك بشكل أفضل وأفعل). فمن بين ملايين الحيوانات المنوية الموجودة في السائل المقذوف، ينجح حيي واحد فقط في الوصول إلى المكان المنشود ويخترقه ليحدد بذلك بدء عملية الإخصاب. ويشدد الأرثوذكس على عدم وجود مفهوم «المصادفة» ويقولون إنّ «جميع الأشياء منحدرة من لدن الله» وأنّ «إرادة الله على الكل تسود». بالتالي، ليست عملية انتقاء الحيوانات المنوية «عشوائية» بل هي المثال

الأوضح على الاتفاق والتنسيق في العمل بين الله والإنسان. ولتبسيط الموضوع أقول إنّ انتقاء الخلايا اللاقحة في أي عملية حمل بشري يقوم بها الله نفسه.

إن النظرة التي تقول إنّ الله يعمل على أكثر الصعد حميميّة وشخصيّة في الوجود الإنسانيّ لهي نظرة أساسية في اللاهوت الأرثوذكسي فهي تعني أنّ عملية الحمل البشري برمتها هي «سرّ» النعمة الأسرارية، التي يشكّل التدخل الإلهي فيها العنصر الأولي. من جهة أخرى، إن تقنية حقن المني داخل السيتوبلازما (ICSI) بما تحويه من انتقائيّة حيال المعايير البيولوجية البحتة، يبدو أنها تشكل معضلة أخلاقية كبيرة بما أنها تقصي -أو على الأقل تتدخل في- «السر الإلهي» في اختيار الخلايا اللاقحة. بالطبع إنّ هذا النوع من التردد قد يؤدي إلى رفض أي نوع من أنواع التقانات المساعدة على الإنجاب، كما تؤثر في الانتقاء الجيني. لكن الاعتراض الرئيس بصدد تقنية حقن المني داخل السيتوبلازما (ICSI) يتمثل في عدم قدرة التحديد الدقيق لكون الحيي المنوي المنتقى يحمل عيوبًا جينية خطيرة. فمع الجماع الطبيعي بين الرجل والمرأة، غالبًا ما يحدث أن يتم تلقيح البويضة من قبل حيي منوي معتلّ، ما يؤدي إلى الحمل خارج الرحم أو إلى تكوّن طفل «معتلّ» جينيًا. غير أنّ الوعي أو الفكر الأرثوذكسي ينسب هذا الحدث إلى التدبير الإلهي لا إلى المصادفة، أيًا يكن حجم المعاناة التي يسببها هذا الوضع. بالتالي، إنّ التشوه الجيني الذي يحصل في حالات الحمل الطبيعية يرتدي أهمية أخلاقية مختلفة عن حالة التشوّه الذي يحصل بفعل انحراف القدرات البشرية الإبداعية.

التصريحات الأرثوذكسية القليلة التي نشرت بشأن مسألة التقانات المساعدة على الإنجاب ART تميل كلها إلى التركيز على مشكلة الأجنّة الفائضة. فإذا كان باستطاعة تقنية حقن المني داخل السيتوبلازسما أن تساعد على التخلص من هذه المشكلة من خلال الحد من عدد عمليات التلقيح فما هي الاعتراضات الإضافية التي تبقى موجهة ضد التقانات الأخرى أمثال الإخصاب في بيئة مصطنعة ونقل الخلايا المشيجية إلى قناتي فالوب ونقل الخلايا اللاقحة إلى قناتي فالوب؟

الإجابة الأفضل على هذا السؤال تكون بالإشارة إلى الخطر الناتج عن هذه التقنيات والذي لا رجوع عنه في معظم الحالات. فالعرّاب الفرنسي للإخصاب في بيئة مصطنعة، الدكتور جاك تيستار، حذّر، منذ العام ١٩٨٦، من أخطار فتح «صندوق بندورا» أي الخوض في مجال التقانات المساعدة على الإنجاب. ومن بين السيناريوهات التي قدّمها: ١- إخصاب بويضة المرأة بواسطة بويضة امرأة أخرى، في حالة امرأتين شاذتين جنسيًا (سحاقيتين) تودان الحصول على أطفال من صلبهما دون تدخل ذكوري، وهي عملية ممكنة إذ يتم إخصاب الخليتين اللاقحتين الأنثويتين في بيئة مصطنعة (وقد نفّذ هذا الاختبار في العام ١٩٧٧ على بويضات الفئران)؛ ٢- الخلق الذاتي الأنثوي وهو عملية يتم فيها إخصاب بويضة أنثوية بواسطة مني ذكري مستمدّ من أحد المتبرعين من شأنه إحداث عملية الانشطار الخلوي ثم يتم سحبه على الفور؛ ٣- الاستنساخ وهو الأمر الذي يمارس كثيرًا في الزراعة والتزاوج الحيواني (وسنناقش نتائجه على التوالد البشري في القسم التالي).

يضاف إلى هذا كله ممارسات أخرى ومنها تلك التي تسمّى «تقليص

عدد الأجنّة». فبسبب ارتفاع كلفة العملية وصعوبة القيام بها يتمّ سحب عدة بويضات في آن واحد كما تقتضي تقنية الإخصاب في بيئة مصطنعة ويتم تلقيح عدد من الأجنة التي تُنقل من ثمّ إلى رحم الوالدة المستقبلية. وإذا نجح جنين أو اثنان في غرس أنفسهما مسببين بذلك حملاً تعدديًا يمكن أن يتم قتل واحد منهم أو أكثر، عمدًا، وعن طريق حقنه بالعقاقير المميتة. والهدف من ذلك هو إعطاء الأجنّة الباقية فرصة أكبر في الحياة خلال فترة الحمل. (في شهر نيسان من العام ١٩٨٨، حذرت مجلة نيو إنجلند الطبية New England Journal of Medicine من أنّ التقليص الانتقائي لعدد الأجنّة قد يؤدي إلى إجهاض تلقائي لجميع الأجنة). وبما أنّ التقليص غالبًا ما يحصل في مرحلة النموّ الجنيني، فلا يمكن اعتباره «إجهاضًا علاجيًا» بل يصبح أقرب إلى قتل الأطفال.

مع ممارسة تجليد الأجنة باطراد، ستكون هناك بالطبع أمثلة متكررة من النوع الذي تم الإعلان عنه والتداول بشأنه في العام ١٩٨٣. سافر زوجان أمريكيان، ماريو وإلسا ريوس، إلى ملبورن (أوستراليا) حيث تمّ تلقيح العديد من بويضات إلسا بمني مستخرج من أحد المتبرعين وتمّ انتقاء العينات التي ستصبح أجنة: واحدة لتزرع في رحمها والاثنتان الأخريان ستجلدان في حال لم ينجح زرع العينة الأولى. بعد عشرة أيام، أجهض الجنين نفسه تلقائيًا. في ربيع العام ١٩٨٣، وقبل القيام بمحاولة نقل العيّنتين المجلّدتين إلى رحم المرأة، قُتل الزوجان في حادث تحطّم طائرة في أميركا الجنوبية. وكان السؤال: ما العمل؟ ما هو مصير الأجنة المجلدة، خاصةً أنّ الزوجين كانا ثريّين وسرعان ما دخلت قضية الإرث على الخط. في هذا الوقت، حصلت حالات عدة مماثلة أثارت الجدل

ذاته. فالعائلات المعنية، إلى جانب علماء الأخلاق والفرق الطبية، كان عليها أن تعاني كثيرًا من أجل اتخاذ قرار إتلاف الأجنة (أو السماح لها بأن تذبل وتموت) أو جعلها تنمو بواسطة أم بديلة. كان سبب المعاناة عائد، إلى حد كبير، إلى الخوف من أن تقرر المحاكمات القضائية لاحقًا أن رفض تنمية الأجنة رليصبحوا أطفالاً يمكنهم الاستفادة من الإرث يشكل انتهاكًا لحقوقهم.

هناك أخطاء ترافق عملية الإخصاب في بيئة مصطنعة: ففي شهر كانون الأول ١٩٩٣، ولد توأمان لأبوين هولنديّين أشقرين وذوي أعين زرقاء. فجاء أحد التوأمين أبيض والآخر أسود. أعلنت العيادة التي تمت فيها عملية الإخصاب (مستشفى جامعة أوترشت[١٧]) أنه قد حصل إخصاب غير مقصود بواسطة مني رجل آخر، من سكان «أروبا»، إلى جانب التلقيح الذي استُخدم فيه مني الزوج. واقترح القيّمون على العيادة احتمال أن يكون أحد العاملين التقنيين قد استخدم أنبوبًا ملوثًا لينقل المني إلى صحفة بيتري. وبما أنّ الأنابيب هذه تستخدم مرة واحدة ثم يتم التخلص منها، فقد تمّ اتهام المستشفى بالضلوع في عملية تجريبية إراديّة.

وربما الأمر الأكثر إزعاجًا هو التلاعب المتعمّد الذي يحصل إبان عملية الإخصاب في بيئة مصطنعة والذي يقابَل باعتراضات أخلاقية جدية. أذكر حالة «أرسلي كيه»، البالغة من العمر ٦٣ سنة، والتي، في العام ١٩٩٧، أنجبت طفلاً -بعد أن دخلت سنّ اليأس. وحالة أخرى تتعلق بالفتاة «جايسي» وهي ابنة جون ولوان بوزانكا، التي حملت بها أم بديلة

(١٧) The University Hospital of Utrecht.

وبواسطة بويضة وسائل منوي من متبرعين. فالسؤال الذي يطرح في هذه الحالة هو: طفلة من هذه؟ في العام ١٩٩٧، أعلن أحد القضاة في ولاية فرجينيا أن «جايسي» في نظر القانون لا أهل لديها فعليًا. وكان جون قد تقدم بطلب الطلاق قبل شهر من ولادتها وتنكّر لمسؤولية تربيتها. كما أنه لم يعد لِلوان أي صفة قانونية، شأنها شأن الأم البديلة. ذلك أن الصلة الجينية (الوراثية) الوحيدة التي للفتاة إنما كانت صلة بمتبرعين مجهولين.

إذا نظرنا إلى الأمر من زاوية معينة، فإننا نجد أنّ المسألة أصبحت مثيرة للسخرية إذ إنّ التقانة تجعلنا نعيش حقيقةً الأغنية الريفيّة القديمة «إنني جدّ نفسي!»[١٨]. فمنذ ما يقارب العشر سنوات، قامت امرأة إفريقية بدور الأم البديلة لابنتها التي كانت قد وُلدت من دون رحم. تمّ تلقيح بويضة الابنة بالسائل المنوي المستخرج من زوجها ثم تم زرع البويضة الملقحة في رحم الجدّة. ولكن على الرغم من أنّ الابنة وزوجها كانا مسجلين على أنهما والدا الطفل المولود على شهادة الميلاد، ومن أنّ الجدةّ لم تقم إلاّ بتقديم رحمها في هذه الحالة، تكون هذه الأخيرة «الوالدة التي حملت بالطفل» وجدته في الوقت عينه. والمرأة الأميركية الأولى التي قامت بهذا الدور لمساعدة ابنتها كانت تبلغ الثانية والأربعين من العمر واسمها أرليت شوايتزر. ومن خلال عملية قيصرية، وضعت أرليت شوايتزر، في ١٢ أكتوبر ١٩٩١، حفيديها: فتاة وصبي[١٩].

هؤلاء النسوة، بتقديمهنّ هذه الخدمة، إنما يقمن بما يمكن اعتباره

(١٨) I'm my Own Grandpa.

(١٩) New York Times (13 October, 1991).

عمل خير (لاسيما أنه لم يتم دفع أي بدل مالي لقاء ذلك). ولكن ماذا يقول المرء للأطفال الذين يولدون في هذه الظروف؟ فالهوية الفردية تتكون إلى حد كبير بفضل العلاقات العائلية. هل سيعاني هؤلاء الأطفال من أزمة هوية بسبب انعدام التسلسل الوراثي الواضح أو غموض العلاقة مع أفراد العائلة الآخرين؟ قد لا يكون الطفل قادرًا (حتى الآن) على أن يصبح جدّ نفسه، ولكن ما هو الأثر الذي ينعكس على والدته وجدّته؟ كيف سيتم توضيح الأمر للطفل وكيف سيتمكن الطفل بدوره من توضيح الأمر للأساتذة والأطفال الآخرين من دون أن يتحوّل إلى موضع سخرية إذ تحاك حوله مختلف أنواع الفكاهات؟ (ربما أحد الأخطار الأخرى المطروحة يتمثل في أن يعتبر الأطفال الآخرون أنّ الأمر «لذيذ»، ما يدفع بهم إلى التساهل أكثر حيال الشعوذة الطبية التي هي أمر غير أخلاقي في الأساس). وكيفما قررت العائلة أن تحلّ المسألة، فإنّ الذين لجأوا إلى طريقة الإنجاب من أم بديلة يقولون إنّ ميولهم تتأرجح بألم بين التكتم على الأمر والإفصاح عنه. فما هو الأنسب بالنسبة إلى الطفل؟ من الأوضح أن الأنسب هو تلافي المسألة من أصلها.

الأجنّة الفائضة، واختيار الجينات المعتلّة بشكل غير مدروس، اللجوء إلى الإنجاب بواسطة أمهات بديلة، عمليات الإنجاب غير الطبيعية (الأحادية الجنس)، التلاعب بالأجنّة من أجل الاستنساخ أو إجراء غيره من الاختبارات، الحمل بأطفال من أجل استخدام أجسادهم كمصدر «للقطع البديلة» (كالفتاة التي حُبل بها من أجل أن تزوّد أختها بالنخاع الشوكي، عام ١٩٩١)، واختيار جنس المولود وغيرها من الممارسات الهادفة إلى تحسين النسل، كلّها أمور تعمل لصالح رفض التلاعب

بالخلايا المشيجية خارج الرحم وبالتالي ضد الوسائل المصطنعة كالتلقيح في بيئة مصطنعة.

لكن لا بد من القول إنّ ثمة عائلات كثيرة اليوم تنجب أطفالاً من خلال التلقيح في بيئة مصطنعة بكل فرح وامتنان. وما من شك أنّ تقدمًا كبيرًا وتحسينات جُلّى قد تم تحقيقها في مجال شفاء العاهات الجينية بفضل البحث العلمي الذي تجري اختباراته على الخلايا الجرثومية البشرية. ولكن، كيف نوفّق بين هذه التقانات والإجراءات من جهة والتردد الأرثوذكسي حيال خلق حياة خارج الرحم واستخدام الخلايا الجرثومية لأهداف محض بحثيّة، من جهة أخرى؟ عالج الدكتور ليون شيان، من كلية الطب التابعة لجامعة كايس وسترن[٢٠] هذه المسائل عبر المراسلات الإلكترونية. وقد أشار هذا الطبيب الأرثوذكسي الناشط والاختصاصي في تقنية التلقيح في بيئة مصطنعة، إلى نقطتين جديرتين بالاهتمام. أولاً هو يقبل بإجراء البحث والاختبار على «الخلايا البشرية التي تسوء حالتها ولا تقدر بالتالي على التطور الطبيعي... بما أنّ هذه الحالة ترتبط بتقييم وضع النسيج المريض». وهذا الأمر يبدو عقلانيًا جدًا إذ إنّ البحث هنا متصل بصحة الإنسان ككل، وإذ إنّ الخلايا التي تخضع للتجارب العلمية لم تعد قادرة على أداء وظائفها الطبيعية. ولهذا السبب فقدت قدرتها على خلق جنين قابل للحياة.

ثانيًا، يعالج الدكتور مسألة الأجنة الفائضة. فلدى النساء الأصغر سنًا، حيث توجد إمكانية أكبر لاستخراج عدد أكبر من البويضات، وحيث

(٢٠) Case Western University School of Medicine.

يتم اتخاذ القرار بتلقيح عدد من البويضات يفوق عدد تلك المنوي استخدامها، يجب اتخاذ قرار بشأن مصير الأجنة الفائضة. ففي حين يبدو أن تجليد الأجنة ونقلها المستقبلي إلى داخل رحم الأم لا يحمل سوى مخاطر محدودة، تبقى هناك حالات لا تريد فيها الأم الأجنة الفائضة. في هذه الحالات، يقترح الدكتور شيان أن يتم وهب هذه الأجنة لعائلة غير منجبة (تعاني من مشكلة العقم). مع أنّ هذا العمل ينتهك مبدأ عدم جواز تدخل طرف ثالث في عملية الحمل، إلاّ أنه بالإمكان اعتباره بمثابة التبني: فالأم التي ستحمل بالطفل تكون قد تبنت الجنين. إذا نظرنا إلى المسألة في هذا الضوء، يكون للجنين الوضع القانوني عينه الذي للطفل المتبنّى، مع حسنة إضافية وهي أن الزوجين يختبران قضية الحمل والولادة. فيما يفضل الفكر الأرثوذكسي بالطبع أن لا يتم خلق أجنة إضافية في الأساس لكي يتمكن الزوجين من اختيار تقنية الإخصاب في بيئة مصطنعة وبالتالي تفادي إتلاف أي أجنة فائضة أو التصرف بها على نحو غير أخلاقي، يمكن اعتبار وهب الأجنة الفائضة أمرًا مقبولاً من الناحية الأخلاقية كونه يوافق إرادة الله.

ربما علينا أن نستنتج ما يلي: حيث تكون الوسائل المساعدة على الحمل ضرورية فعلاً لمساعدة الأسرة المصابة بالعقم على الإنجاب، فمن العقلاني والمناسب إجراء الاختبارات للتأكد من ملاءمة هذه الوسائل. طبعًا من المؤسف جدًا أن تكون الأجنة الفائضة قد أتلفت في سبيل تطوير تقنية التلقيح الاصطناعي أو غيرها من التقانات. لكن اليوم إذ أصبحت هذه التقنية متوفرة، وإذ توفرت أيضًا إمكانيات لتجنب خلق أجنة إضافية أو لتبنّي هذه الأجنة، ربما كان من المقبول (أو غير الخاطئ) لجوء

الزوجين إلى هذه الوسيلة، شرط أن يكونا مستعدين لاحترام بعض المحاذر القانونية ولتطبيق بعض المعايير في إطار اختيارهما الوسائل المقبولة أخلاقيًا.

مرة أخرى، يبدو أن ليس هناك أي اعتراض على تقنية الإخصاب المصطنع، إذا أخذنا بعين الاعتبار السهولة والأمان اللذين تتم في إطارهما هذه العمليات. وبالنسبة إلى تقنية الإخصاب المصطنع ونقل الخلايا اللاقحة إلى قناتي فالوب، المعروفة بـ ZIFT، فيجب على الزوجين أن يتأكدا من أنه لن يتم خلق أجنة إضافية (أو على الأقل أن هذه الأجنة الإضافية لن يتخطى عددها العدد المطلوب للتبني من قبل أزواج تنوي القيام بذلك)، وأنّ عددًا صغيرًا فقط من البويضات الملقّحة سيتم نقله من أجل تفادي عملية قتل الأجنة الأخرى - في حال نجحت كلها في غرس ذاتها داخل الرحم. يجب على الزوجين أن يكونا أيضًا مستعدين لتحمّل عواقب التشوهات أو العلل التي قد تؤدي إليها هذه العملية وأثرها على حياتهما وحياة الطفل[٢١]. أخيرًا، يجب أن يرحب الأهل والجماعة الكنسية بالطفل المولود بهذه الطريقة بالمحبَّة نفسها التي يستقبلون بها بالطفل المولود «ولادة طبيعيّة». لكن قبل أن يقرر الزوجان اللجوء إلى هذه

(٢١) وهذه ناحية جديرة بالاهتمام. فهناك معلومات من أوستراليا وفرنسا وغيرهما من البلدان، تفيد أنّ التقانات المساعدة على الإنجاب تحمل خطر توليد مرض وعلل أو تشوهات جسدية لدى الأطفال الذين يتم الحبل بهم بواسطتها وذلك بنسبة مرتين أو ثلاث قياسًا بالحمل الطبيعي. أنظر المقالة التالية:

Cynthia B. Cohen, Give Me Children or I Shall Die! New Reproductive Technologies and Harm to Children, *Hastings Center Report* 26/2 (March/April, 1996) 19-27.

الطريقة، يجب أن يكرسا أنفسهما مع الأصدقاء والمرشدين الروحيين للصلاة العميقة والهادفة، كي يميزا إرادة الله بالنسبة إليهما في موضوع الإنجاب، هذا الموضوع السرّيّ والعجيب.

ولا بد من قول كلمة إضافية في مسألة الإجهاض الطبيعي. تدلّ الصلوات التي رتّبتها الكنيسة الأرثوذكسية من أجل المرأة التي تفقد جنينها بشكل عفوي على أنّ الأم هي المسؤولة عن الحادث إلى حد ما: «لتكن رحمتك على أمتك فلانة من أجل الخطيئة الطوعية وغير الطوعية التي اقترفتها والتي سببت موت الجنين الذي قد حبلت به؛ اغفر لها كل خطاياها الطوعية وغير الطوعية، وبكثرة مراحمك ..» (ثم تعاد الطلبة التي تطلب غفران خطاياها الطوعية وغير الطوعية التي سببت موت الجنين وإجهاضه). بسبب هذا التشديد المضاعف على خطيئة الأم، يقوم حاليًا فريق من الأرثوذكس يضم بعض الأساقفة أيضًا، بالعمل على إعادة صياغة جزئية للصلوات التقليدية. والهدف من هذا العمل هو الحفاظ على الرابط المعترف به بين السقوط البشري والمرض الجسدي، متجنّبين فكرة كون المرأة نفسها خاطئة ومسؤولة عن «إجهاض» طفلها.

من المعلوم أنّ كلّ أم مخصبة تحدث لديها عمليات إجهاض مصغّرة لا تعلم بها إطلاقًا. (لنتذكّر أن بين ٥٠ و ٧٠٪ من البويضات الملقحة يتم التخلص منها تلقائيًا قبل الغرس). إضافة إلى ذلك، من المعلوم اليوم أنّ أسباب الإجهاض معقدة للغاية وتعود بنسبة كبيرة إلى خلل في التوازن الكيميائي أو إلى تشوهات جسدية أو عاهات وراثية ليس للأم أي قدرة على التحكم بها. في ما خلا بعض الحالات النادرة، فإنه من غير المناسب عزو هذه العمليات لدوافع الأم أو أفعالها الخاطئة. فلقد برهنت

الدراسات على سبيل المثال أن حالة المرأة النفسية، مهما بلغ مستوى الإرهاق أو الندم لديها، غير قادرة على إحداث الإجهاض. الحالات التي يُفقد فيها الجنين وتعتبر خطيئة هي تلك الناتجة عن القيام بإجهاض غير متقن، علمًا أنها قد تنتج أيضًا عن الإدمان على الكحول وغيره من أشكال الإدمان على مواد مختلفة.

غالبًا ما يخيّم على المرأة التي يحصل لديها إجهاض تلقائيّ الشعور بالأسى الكبير. فلا بد من أن نعترف، كعائلة ورعية، بألمها ونتقبّله ونخفف منه بكلمات وحركات التفهّم والمودة والمحبة. وفي الحالات التي تكون الأم قد رأت فيها طفلها المتوفّى أو حضنته، يكون من الأنسب إعطاء اسم للطفل والطلب إلى الكاهن أن يقيم له صلاة من أجل الراقدين (يتمّ تعديلها). (وهنا أشير إنه من صلب الهموم الرعائية لأساقفتنا ولجاننا الليتورجية وضع خدم خاصة للأطفال المجهَضين). بالتالي يؤكّد الوالدان والكنيسة بأكملها أنّ الحياة البشرية تبدأ بالحمل وأن الجنين المتوفّى هو طفل بكلّ ما للكلمة من معنى وأنّ حركاتهم ومبادراتهم بالنيابة عنه إنما تهدف إلى إدخال الطفل المتوفى إلى الحياة الأبدية في شركة القديسين.

الهندسة الوراثية: التلاعب بالحياة البشرية

ولئن كان الإجهاض والوسائل المساعدة على الحمل لا تؤثّر في الذين يعارضونها بشكل مباشر، لا يمكننا قول الشيء نفسه بخصوص الهندسة الوراثية. فتعديل المواد الوراثية سواء منها الخاصة بالنبات أو الحيوان أو البشر، له عواقب بيولوجية واجتماعية تؤثر على الجميع. فإذا اعترضنا على الإجهاض لأنه ينتهك الحقوق ويدمّر حياة شخص بريء، فإن

الأخطار الناجمة عن بعض أشكال الهندسة الوراثية -لاسيما في تقانات الاستنساخ الحديثة- تحتم ضرورة المراقبة بما أنّ التعديل الوراثي غير الخاضع للتوجيه، سواء منه المتعمّد أو العرضيّ- يمكنه أن يأتي بعواقب مروعة تصيب شعوبًا بأسرها.

قبل أن ندخل في الخصوصيات، نرى أنّه من المفيد البدء بتحديد المفردات الأساسية. فعلم تحسين النسل eugenics يدل بشكل عام على العلم الذي يهدف إلى تحسين نسل الإنسان وبالتالي الطبيعة البشرية بحد ذاتها من خلال تحسين العوامل البيئية والوضع البشري بشكل عام. يقوم «العلاج الجينيّ» على فحص الوالدين المستقبليين لتحديد ما إذا كان أطفالهما عرضة لعاهات وراثيّة، ويتمّ التدخّل قبل الولادة وبعدها من أجل تصحيح هذه العاهات. إذًا، أهداف هذا العلم علاجية وليست من أجل تحسين النسل أو الإتيان بابتكارات تجديديّة. يسعى العلاج الجيني إلى شفاء خلل ما، لا إلى تحسين الصفات التي يقدّر أنه مرغوب بها. أمّا «الهندسة الوراثية» فتشتمل على تعديل المواد الوراثية (كالحمض النووي DNA) في الخلايا المشيجية أو لدى الجنين إما من أجل أهداف علاجية أو تحسينية. فالعلاج الجيني هو إذًا فرع من الهندسة الوراثية.

يتألف جسم الإنسان من نوعين من الخلايا: «الخلايا الجرثومية» أو الخلايا اللاقحة التي تقوم بوظيفة التوالد، و«الخلايا الفزيولوجيّة» أو غير المتعلقة بوظيفة التوالد. تحتوي نواة كل خلية جسدية على ٤٦ صبغية (chromosomes) (٢٣ زوجًا). أما الخلايا الجرثومية فتحتوي على ٢٣ صبغية لكي يحدث اتحاد المني الذكري بالبويضة الأنثوية خلية جديدة تحتوي على ٤٦ صبغية تكون فريدة جدًا في ما خلا حالة تولّد التوأم

المطابق. تحتوي كل صبغية على ١٠٠,٠٠٠ جينة: وهي مقاطع من الحمض النووي المنقوص الأكسجين DNA الذي يحدد الرمز الجيني للصفات الموروثة. تصبح الهندسة الوراثية ممكنة لكون كلّ نواة من نوى الخلايا الجسدية تحتوي، كوثيقة مخطوطة، على الرمز الجيني للجسد بأكمله. من خلال تقنية «إعادة تشكيل الحمض النووي» rDNA، صار من الممكن تغيير التكوين الوراثيّ لجسد معين عبر إدخال الجينات الغريبة إليه سواء مباشرة من خلال عملية تسمّى «التحويل» أو من خلال النقل البكتيري المعروف «بالتحوّل العَبريّ» transduction. وتفتح تقنية مزاوجة الجينات (Genesplicing) الطريق أمام التلاعب الجيني لأي شكل من أشكال الحياة ومنها الحياة البشرية.

بواسطة آلة «سَلسَلة الجينات» التي تم تطويرها في منطقة Caletch (وأُعلن عنها في شهر حزيران من السنة ١٩٨٦) استطاع العلماء أن يبدأوا برسم خريطة التركيب الجيني للجسم البشري بكامله. ومع تقدّم مبادرة اكتشاف «الجينوم البشري»، بتنا نعرف بشكل دقيق أكثر أيًا من الجينات تقوم بأي وظيفة وأين موقعها في خيوط الحمض النووي. وبإضافة هذا الاكتشاف إلى معرفة الآليّة التي تحرّك الجينات ثم تُخمدها، صار من الممكن القيام بتعديلات انتقائية للمواد الوراثية، سواء منها الفزيولوجيّة أو التي تدخل في عملية التوالد. هذا بدوره يزوّد العلماء بالقدرة على التحكم بالحياة البشرية في مستواها البيولوجي الأساسي.

وإن كانت التعديلات الجينية تؤثّر مباشرةً في خلايا الإنسان الجسديّة وحدها، فإنّ أي تعديل للخلايا الداخلة في عملية التوالد تتوارثه الأجيال القادمة. والعواقب الروحية والجسدية لهذا النوع من التلاعب

ترعب الأذهان؛ وهذا يفسر لماذا يدين الناشطون من أمثال جيريمي ريفكن كل أنواع الهندسة الوراثية لكونها غير أخلاقية إذ لا يمكن التحكم بها. كما أننا، بتحويلنا التركيبة الجينية لجسم حيّ، وانطلاقًا منه للجسم البشري بشكل أعمّ، نكون على الأرجح قد حوّلنا طبيعته بحد ذاتها.

مع ذلك، لا بد من الإقرار بأن الهندسة الوراثيّة في مجال الزراعة وإنتاج المواشي والطبّ قد أدت إلى ثورة مقبولة ضخمة الأبعاد. فلقد تمكّن العلماء إلى الآن من تطوير النباتات المقاومة للمبيدات كما أنهم صاروا يطوّرون اليوم بعض التقانات التي من شأنها أن تمكّن النباتات من إنتاج مبيدات الحشرات الخاصة بها، والنيتروجين والسماد، والمواد المانعة للتجلّد. كما تمّ الترخيص منذ ما يقارب العقد من الزمن للأنزيمات المصنعة التي تقوم بتفتيت النفايات الصناعية وإتلافها. واليوم، تُعتبر «إعادة التطبيب البيولوجي» bioremedication التي تعتمد على الميكروبات، كالبكتيريا والفطريات، من أجل التخلص من المواد الكيميائية السامة -المركبات العضوية كالمبيدات والزيوت وغيرها من المواد المسرطِنة- مشروعًا تجاريًا بيئيًا ضخمًا هنا وفي العالم أجمع. فبالتحسين الجيني للتحليل الضوئي photosynthesis، يأمل العلماء أن تحدث ثورة خضراء جديدة تلبي حاجات الشعوب التي تتكاثر بسرعة فائقة، لا سيما في البلدان النامية.

لكن هذه النعمة الزراعية المرتقبة، يجدها العديد من الأشخاص نقمةً. فمجموعات من المواطنين في كاليفورنيا ومناطق أخرى قامت بإيقاف الاختبارات التي كانت ستطلق في الجو مجموعات جديدة من البكتيريا. وفي الأماكن الأخرى التي شهدت اختبارات مماثلة، لم يتم

تلمّس آثار جدية بشكل مباشر. لكن على مر السنين برزت تقارير في مجلّتي New York Times و Newsweek وغيرهما تحذّر من أن العلماء لطالما تجاهلوا القوانين التي تنظم إطلاق البكتيريا والفيروسات المعدلة جينيًا. وقال بعض النقاد إننّا بهذا نهيّئ لكارثة بيئيّة أكبر من تلك التي أدخلت العثّة الغجرية إلى الولايات المتحدة. وغيرهم يحذر أنّه من خلال الهندسة الوراثية سيحدث تضييق للتنوع الجيني عبر إنتاج محاصيل متطابقة تكون قدرتها على مقاومة الحشرات وتغيرات الطقس ضعيفة. ويعبّر آخرون عن قلقهم حيال العواقب التي لا يمكن التنبؤ بها أو الرجوع عنها والتي تنتج عن تزويج للمحاصيل المعدّلة جينيًا مع نوعيات أخرى بهدف خلق «أعشاب خارقة» وغيرها من الأنواع الهجينة التي تهدد الاستقرار البيئي. ومع ازدياد الكوارث البيئية في كافة أنحاء الكرة الأرضية (كالحرائق في جنوب شرق آسيا وفلوريدا سنة ١٩٩٨، إلى جانب اضمحلال طبقة الأوزون)، راح الأحياء يصغون بانتباه أشد إلى أنبياء الخراب.

في مجال إنتاج المواشي، تم إحراز تقدم مشابه ولكن مع أخطار مختلفة. فالهندسة الوراثية يمكنها أن تحسّن وزن الحيوان وحجمه وقوته ونوعية لحمه إلخ. وتقانات الاستنساخ التي لطالما حققت نجاحًا على صعيد الضفادع والفئران وفي حالة مهر واحد كما يُزعم، قفزت قفزة كبيرة (ولكن في أي اتجاه؟) مع تصميم مشروع استنساخ النعجة دوللي وولادتها، وهي النعجة التي يُفترَض أنَّها استُنسخت من خلية فزيولوحيّة بالغة. العلماء الإسكتلنديون الذين أنتجوا دوللي اعترفوا بأنّها قد تكون استنسخت على الطريقة القديمة أي باستخدام خلية جنينية. لكن

الاختبار أعيد تنفيذه على الفئران، حيث تم استنساخها انطلاقًا من خلايا فزيولوجية بالغة ويبدو أن هذه التقانات قابلة للتطبيق على أنواع حيّة أخرى. مهما يكن من أمر، فإنّ المادة الجينية البشرية تدخل في أجسام حيوانات مختلفة من أجل إنتاج أدوية وغيرها من المنتجات المتوفرة على الصعيد العالمي.

هناك خطر مزدوج في هذا النوع من التلاعب: انتهاك كرامة أشكال الحياة وسلامتها؛ والتدخل في عملية التطور المجهرية التي بها يتم الانتقاء الطبيعي والتي، كما هو الحال لدى النباتات، يمكنها أن تضيّق المجموعة الجينية GENETIC POOL بشكل لا يمكن معرفة عواقبه. حقن هرمونات النمو البشري في الخنازير على سبيل المثال أنتج نوعية من الخنازير القليلة الدهن ولكن مجموعة منها أصيبت بالحول وبالتهاب المفاصل. وإذ تبقى المخلوقات الأسطورية كحوريات البحر والقنطور وغيرها من المخلوقات الخيالية مدرجة على لوحة الرسم الخاصة بالهندسة الجينية فإنّ التجارب جارية في بلدان عدة من أجل مزج المواد الجينية البشرية بمواد جينية بقرية أو بمواد جينية مستمدة من حيوانات رئيسة (كالقردة مثلاً) وغيرها من أشكال الأنواع الحية، من أجل استنساخ كائن بشري. ولكن بأي ثمن بيئي؟ وكم ستكون كلفة هذا الأمر بالنسبة إلى طبيعتنا الإنسانية؟

إذا أمعنا النظر في الاحتمالات البيولوجية المتوقعة والمخاطر البيولوجية المتعلقة بالهندسة الوراثية البشرية، فلا بدّ أن نميّز بين التقانات العلاجية وتقنيات تحسين النسل. في الفئة الأولى، يمكن الهندسة الوراثية أن تنتج الإنسولين البشري وهرمون النمو وغيره من

الهرمونات واللقاحات والإنترفيرون (وهو نوع من البروتين يحمي الجسم من الالتهابات الفيروسية) . يسعى العلاج الوراثيّ إلى التعرّف على العيوب الوراثيّة ومعالجتها في الرحم في أولى المراحل الجنينية، قبل أن يصيب الضرر الدماغ والجهاز العصبي. وأصبحت أنواع العلاج الجديدة متوفّرة أو هي على الأقل في طور الإعداد، من أجل المساعدة على الشفاء من الأمراض الوراثية كالناعورية (نزف الدم) وسوء التغذية في العضلات، وفقر الدم sickle cell، والتليّف الكيسيّ، وغيرها من الأمراض المُعيقة أو المميتة التي تمّ الآن اكتشاف الجينات التي تدلّ عليها. وفي السنة ١٩٨٧، أعلنت صحيفة نيو يورك تايمز أن العلماء قد زرعوا جينات غريبة في البكتيريا التي يتكوّن منها اللقاح المعالِج لمرض السلّ؛ وبالتالي، تمّ تمهيد الطريق أمام ابتكار لقاح مضاد لعدد من الأمراض في الوقت نفسه يمكن استخدامه في علاج البرص والملاريا. والتطور مستمرّ.

حتى الانهيار العصبي وانفصام الشخصية، اللذان يعتبران اليوم مرضَين مردّهما إلى أسباب بيولوجية – طبية، يبدو أنهما قابلان للعلاج بواسطة الجينات من خلال زيادة معدل النيروبينرفين أو البيتاأندورفين وهي أنزيمات طبيعية تساعد على تخفيف الألم. تتطور اليوم الأبحاث التي تهدف إلى التخفيف أو التخلص من الأمراض التي تسبب الانحلال كمرض باركنسون وألزهايمر، إلى جانب العديد من الأمراض السرطانية. وقد تمّ إحراز تقدم كبير في علاج الاضطرابات المناعية كمرض ADA[٢٢] مما يعد بأن تحقق الهندسة الوراثية أكبر انتصار لها في إيجاد علاج لمرض السيدا.

(٢٢) Adenosine Deaminase Deficiency.

يصعب تحديد الخط الذي يفصل بين تقانات تحسين النسل والتقانات العلاجية. فإذ كان باستطاعة الهندسة الوراثية، من الناحية النظريّة، أن توجِد إنسانًا جديدًا homo novus يحل محل الإنسان العاقل homo sapiens فإنّ التقانات التحسينية تقع في المستقبل البعيد لأسباب اقتصادية إن لم يكن لأسباب أخرى. فيبدو أنّ كلفة الأبحاث التي تختص بتعديل الطول أو الشعر أو لون العينين أو حتى درجة الذكاء تفوق أيّ مردود قد ينتج عنها. مع ذلك، تبقى إمكانية «تحسين» ما صنعه الله مسألة أخلاقية جادة لا بد أن تتطرق إليها هنا والآن الكنائس والرأي العام والهيئات التشريعية الخاصة.

من القضايا الأخلاقية الملحّة التي تطرحها الهندسة الوراثية:

– توزيع الموارد النادرة والمكلفة. كيف نحدد من الذي يحق له أن ينتفع من التقنية الجديدة، ومن هو المستفيد المادي منها؟ لقد حذّر كارل راهنر وغيره من سقوط الهندسة الوراثية تحت وطأة «شروط السوق القاسية». وقد بيّن نظام «العناية الصحية» الأميركي الظلم الناتج عن السماح لمؤسسة خاصة والطمع البشري بإدارة قطاع العلاج الطبي. فهل ستتوقف حياة الإنسان في نهاية المطاف على قدرته الماليّة؟

– الأمر الثاني المرتبط بالشق الأول هو مسألة الرقابة: من الذي سيحدد معايير التجارب وحدودها، ووفق أيّ مقاييس؟ لقد أعلن مكتب الولايات المتحدة، المخوّل إصدار براءات الامتياز والعلامات التجارية الفارقة، في شهر أيار من السنة ١٩٨٧ أنه يعتبر أنّ الأجسام الحية المتعددة الخلايا غير البشرية التي قد يتم تكوينها بطريقة غير طبيعية،

ومنها الحيوانات، إنما هي أمور تخضع لقانون الترخيص وبراءة الامتياز. وقد مُنحت رخصة وبراءة امتياز لتصنيع الحياة إلى شركة Corporate America. وإن دلّت هذه التجربة السابقة على شيء، فهو أن الرقابة على التقانات الجديدة مشروطة إلى حد كبير بالدافع إلى الربح.

- ومع تطور الفحوص الجينية أصبح من الممكن اكتشاف شريحة واسعة من الاضطرابات الجينية التي قد تكون أو لا تكون قابلة للعلاج في المستقبل المنظور. وهذا الفحص قد يصبح إلزاميًا في الواقع. وهنا تطرح عدة أسئلة محيّرة: ١- في حال أصبح الفحص الجيني أمرًا إلزاميًا، إذ إنّ الجراحة الجينية أو أي نوع آخر من العلاج غير قادرين على تصحيح العاهة التي تتمّ ملاحظتها في الرحم، فهل ستُحَثّ الأم على إجهاض الطفل أو تُلزَم قانونيًا بذلك؟ ٢- هل سيُطلب إلى أزوج المستقبل أن يخضعوا للفحص الجيني ويُرفض منحهم رخص الزواج بسبب وجود عاهات جينية لديهم تدل على أن أطفالهم سيُضعفون الجنس البشري؟ ٣- هل سيُفرض العقم الإلزامي إذا تبيّن أن الوالدين يحملان عاهات وراثيّة؟ (وبما أنه من الثابت أن لكل شخص ٦ جينات تحمل عاهة معينة، فينبغي بالتالي وضع سلم أولويات لهذه العاهات يحدد خطرها المحتمل) ٤- يجد العالَم الغربي اليوم نفسه منزلِقًا بقوة في اتجاه قبول القتل الرحيم الإرادي منه وغير الإرادي (وهذه مسألة سنتطرق إليها في الفصل التالي). وبالنتيجة فإنّ قتل الأطفال صار شأنًا يتم التحدث عنه في الملأ بدون حرج وبشكل لم يكن ممكنًا في الجيل السابق. من المسائل الأكثر صعوبة في هذا المجال هي مسألة المواليد الجدد غير المكتملين والذين لا يقدّم التكهّن الطبي أي أمل في علاجهم. فهل سيتم التفكير في هذه

الحالات بنوع من القتل الرحيم لتجنيب الطفل الألم الذي سيعانيه في حياته القصيرة ولتجنيب الوالدين القلق المستمر والأعباء المادية الباهظة؟ هذه أسئلة صعبة وتداعياتها مخيفة في نظر الكثيرين. بالتالي، لا بد أن يتعاطى معها الأرثوذكس وغيرهم من المسيحيين بانفتاح لكي يُسمع صوت الكنيسة في عالم يفضّل المعرفة على الحكمة، والنفعية على الرحمة.

– أخيرًا هناك قضية المسؤولية: من الذي سيتحمل مسؤولية الكوارث البيئية والأوبئة، وبشكل عام مسؤولية المنتجات المستقبلية التي تصنعها الهندسة الوراثية والتي تؤثر في الأفراد أو المجتمع؟ بالطبع لا يمكننا الاعتماد على شركات التأمين. فمع تشريع الإجهاض، أصبحت شركات التأمين أكثر ترددًا في ما يتعلق بدفع الأموال للاعتناء بطفل كان يمكن أن تشخص عاهاته الوراثيّة في الرحم وكان يمكن بالتالي أن يتم إجهاضه. كذلك، فحوص التشخيص التي تظهر العاهات الجينية لدى العمّال قد تؤدي إلى إلغاء بوليصات التأمين الخاصة بهم أو حتى إلى طردهم من وظائفهم. مرة أخرى، عندما يتم تشخيص العاهات دون أن تكون الحلول العلاجية موجودة، يكون العدل هو الضحية.

إنّ احتمال انتقال العدوى وانتشارها إضافة إلى التلاعب بالحياة البشرية وغيرها من أشكال الحياة تحدو بالكنائس، بلاهوتييها وأطبائها المختصين، أن تلح على الحكومات كي تضع قوانين خاصة للهندسة الوراثية. إننا بحاجة إلى هذه القوانين ليس فقط لأنها تضمن السلامة العامة بل لكي تحافظ على سلامة خليقة الله. بالطبع يجب أن تعطى الوكالات المنظِّمة الصلاحية اللازمة لإصدار التوجيهات وفرض العقوبات

القابلة للتطبيق، ذلك أنّ مجرد الطلب إلى الصناعة الطبية - التقنيّة أو إلى المجتمع العلمي أن يضعا قوانينهما الأخلاقية ويطبقاها بشكل فاعل لن يفضي إلاّ إلى نزاع في المصالح.

نظرًا إلى الإمكانات المتاحة في الوقت الحاضر بخصوص تقانات التعديل الوراثيّ، يبدو من المناسب جدًا فرض الحدود الآتية على كل التجارب الجينيّة:

- أولاً، ونظرًا لتزايد عدد علماء الأبحاث والأطباء المختصين، من واجبنا، نحن الأرثوذكسين، أن ندعو إلى وضع قانون حظر أخلاقي على كل الاختبارات التي تجري على الخلايا الجرثومية (كما فعلت الكنيسة الأرثوذكسية بخصوص الاستنساخ البشري في تصريح نشرته في ربيع العام ١٩٩٨)، على أن يقتصر الاستثناء الأوحد على الحالات التي تكون الخلايا قد بدأت فيها بالانحلال وظهرت غير قادرة على التطور الطبيعي. السعي لإيجاد الوسائل العلاجية لتصحيح العاهة الوراثيّة في الخلايا الفزيولوجيّة هو مسعى محمود ولا بد من متابعته. حين تُحترَم كرامة الإنسان أو الحيوان وسلامتهما، لا يمكن إلاّ تشجيع هذا السعي، و حيث أمكن، دعمه ماليًا من قبل الدولة. لكن الاختبار الذي يجري على الخلايا الجرثومية ينطوي على احتمال غير مقبول أخلاقيًا يتمثل في إنتاج عواقب لا يمكن للأجيال المستقبلية الرجوع عنها، وهي ناتجة عن أخطاء مريعة وإن كانت غير مقصودة.

- كذلك، يجب اتخاذ موقف واضح تمامًا ضد أي شكل من أشكال التجارب التي قد تنتهك حرية الإنسان وكرامته وسلامته. ومن هذه

الأشكال الاستخدام التجاري للأجنّة وخلط المواد الجينية البشرية بمواد جينية غير بشرية (ربما باستثناء الحالات التي يمكن أن تزداد فيها المنافع الطبية عبر تقانات تكون محض علاجية)، وأشكال الاستنساخ البشري. (قد لا تكون عواقب الاستنساخ البشري مرعبة بالقدر الذي بدت فيه للوهلة الأولى. فكما أشرنا في الفصل الثالث، التوأمة الطبيعية للجنين في مرحلة ما قبل الزرع هي نوع من الاستنساخ. لكن النُّسخ المصنّفة أنها مصطنعة هي في الواقع التوائم المطابقة التي يتم إنتاجها بشكل مصطنع. وبما أن الفرد هو أكثر من مجرد نتيجة لمحموله الوراثيّ ونظرًا لكون التميّز الخلويّ يبدأ منذ مراحل الانقسام الخلويّ الأولى، فإنّ التوائم المتطابقين يكونون في الواقع غير متطابقين تمامًا إذ يشكل كل منهما كيانًا فريدًا (لدى غير البشر) أو كائنًا فريدًا (لدى البشر). لكن هذا الواقع يجب ألاّ يعني أنّ استنساخ الكائنات البشرية هو أمر صالح أخلاقيًا. فهو يبقى شرًا أخلاقيًّا مهما كانت الظروف، وخاصة كونه يضع تحديد الحياة والصفات والميزات البشرية – أي النفس البشرية – تحت تصرّف البشر لا تحت حكم الله).

– أخيرًا، علينا أن نحث على سحب القرار الذي ينص على منح براءة ذمة لأشكال الحياة الحيوانية المبتكرة الجديدة. فالهندسة الوراثية للحياة الجرثومية والنباتية يمكنها أن تؤدي إلى نتائج تبرّر أخلاقيًا التجارب المتنوّعة والاستغلال التجاري ما دامت الشروط الوقائية موجودة. إنّ تصميم الحياة الحيوانية بحسب الطلب سينزلق في متاهات بعيدة كل البعد عما يدعو إليه الإنجيل، فضلاً عن أنّه لا يراعي إلاّ متطلبات السوق والتجارة. وبالتالي، فعلى الكنائس أن تتكلّم بوضوح ضد

هذه القرارات التي قد تفتح الباب أمام الاستغلال المسرف لخليقة الله في القطاعين العام والخاص.

تقويم رعائيّ

إنّ التقانات الجديدة المساعدة على الإنجاب وغيرها من التقانات البيولوجية الطبية تؤثر في كل مرحلة من مراحل الحياة الإنسانية، من الحمل حتى الممات. وفي كل مرحلة، يُطرح سؤالان مترابطان: كيف نستطيع أن نحدد ما إذا كانت الإنجازات العلمية أمورًا إيجابية؟ وكيف نحدّد الطريقة الصالحة أو المناسبة أخلاقيًا لاستخدامها في حالة معيّنة؟ نعطي مثلاً على ذلك: لا أحد يستطيع أن ينكر أن الآلة المساعدة على التنفس جيّدة ولكن استخدامها في حالة مريض محتضر مصاب بالسرطان قد لا يكون جيدًا.

هذا يعيدنا إلى هاجسنا الأساسي وهو: إيجاد المعايير التي تساعدنا على إجراء تقويم أخلاقي ومقاربة رعائية لهذه المسائل إذ إنها تؤثر في حياة كل منا.

المعيار الأوّل يكون أن نقبل بفرح سيادةَ الله الخالق والفادي والقاضي الذي يحكم على الحياة والأعمال البشرية. والمعيار الثاني هو رؤيتنا للشخص من حيث هو متوشح بالصورة الإلهية ومدعو إلى التعبير عن ذلك وإلى النمو باستمرار في الصورة والشبه الإلهيين. وهذا يقتضي منه النمو في «شخصيّة» أصيلة تتسامى على الطبيعة البشرية الساقطة وتعكس الحب الذي يبذل ذاته والذي يوحد الآب والابن والروح القدس في شركة

شخصية للحياة الإلهية. إضافة إلى ذلك، علينا أن نرى في كلّ خبرة، ومنها خبرة الألم الشخصي، مناسبة للتقرب من الله ولإدراك معنى الحياة البشرية النهائي. فليست كل الآلام آلامًا خلاصيةً، خاصة إذا كانت تتضمن معاناة جسدية أو فكريّة مبرحة. مع ذلك، يمكن أن يتحوّل العديد من المآسي الظاهرة إلى قنوات تأتينا من خلالها الرحمة. هكذا، يمكن للثنائي الذي يقلق من جراء عدم قدرته على الإنجاب أن يجد جوابًا لتوقه هذا من خلال التبني. وفي الحالات التي نُظهر فيها محبتنا لولد مصاب بالمغوليّة أو بأي عاهة جينية أخرى، فإن هذه الإعاقة غالبًا ما تكون نعمة للعائلة بأسرها.

أخيرًا علينا أن نتذكر، بين وقت وآخر، أهمية اشتراكنا الخاص في خلق العالم وحياتنا. فتحقيق الأخروية ليس شأن الله وحده. إنه يشملنا نحن أيضًا. فهو يدخلنا في مجهود مستمر لتحضير أنفسنا والعالم ككل للمجيء الثاني، أي عندما يكتمل عمل الخلق والفداء. الأخلاق المسيحية هي أخلاق أخروية. إنها تحكم وتقدم النصح انطلاقًا من الغاية الأخيرة والواجبات الراهنة على حد سواء. بالتالي إنها تتعلق ليس فقط بمسؤوليتنا تجاه الله بل أيضًا بتعاوننا معه بهدف تحويل الخليقة إلى ما يتوافق مع إرادته وقصده الإلهي.

يفضي المنظور اللاهوتي الأرثوذكسي إلى خلاصات محددة تتعلق بالمقاربة الرعائية التي نحتاج إلى أن نتبناها بصدد المسائل المتعلقة بتقانات الإنجاب والهندسة الوراثية.

خلال العقدين أو الثلاثة الماضية، أدان الفكر الكاثوليكي التقليدي بقوة وثبات وسائل الإنجاب «غير الطبيعية». وكما يقول Rahner فإن هذه

الوسائل تضع الإنجاب خارج نطاق «حميمية الإنسان... التي هي الإطار الأنسب للاتحاد الجنسي». لكن هذه الفكرة لا تنجح في تذوق الواقع الذي مفاده أنّ الحب لا يُعبّر عنه فقط في علاقة المجامعة الجنسية ذلك أن «نطاق حميمية الإنسان» يشمل فترة الحمل بأكملها -والزواج بأكمله- بقدر الاتحاد الجنسي الذي يؤدي إلى الحمل.

إذًا، يبدو أنّ الوسائل المساعدة على الحمل، ضمن الحدود التي ذكرناها، تنسجم مع المنظور الأخلاقي الأرثوذكسي. وهذه الوسائل تشمل التلقيح الاصطناعي الذي يتم باستخدام السائل المنويّ المستمد من الزوج، والتلقيح في بيئة مصطنعة حيث تنقل الأجنة كلها إلى رحم الأم وحيث لا يتم اللجوء إلى التخلص من الأجنّة الفائضة. من جهة أخرى، إن استخدام المني المستمد من رجل آخر أو الحمل بواسطة أم بديلة هما ممارستان غير مقبولتين أخلاقيًا إذ إنهما تدخلان فريقًا ثالثًا في عملية الإنجاب كما أنهما قابلتان للاستغلال التجاري (بنوك المني التي تبيع السائل المنوي المستمد من أشخاص حائزين على جائزة نوبل، أو النساء اللواتي يعرضن أرحامهنّ للإيجار، إلخ..).

أما بالنسبة إلى الهندسة الوراثية فيمكننا أن نقبل وننصح بتلك الوسائل العلاجية التي تتم قبل الولادة أو بعدها والتي تهدف إلى الحيلولة دون الإصابة بمرض أو تشوّه معيّن وعلاجه. اليوم، هذه النصائح تبقى إلى حد كبير افتراضية (في ما خلا الفحص الجيني الذي يحدو بالعديد من الأمهات إلى الإجهاض تفاديًا لولادة الأطفال المعطوبين وراثيًا أو غير المرغوب بهم). غير أن الجراحة التصحيحية تجري اليوم في الرحم وعلى المواليد المصابين بعاهة. في المستقبل القريب، قد يصبح من الممكن

التخلّص من الجينات الضارة أو المؤذية في المرحلة الجنينية (بواسطة التلقيح في بيئة مصطنعة) أو حتى تصحيح العاهات الجينية المحتملة في الخلايا اللاقحة قبل الإخصاب. تشجع الكنيسة البحث المطلوب من أجل جعل هذه الوسائل أفضل وأكمل ولكن فقط عندما يقتصر على الخلايا الجرثومية التي هي غير قابلة للتطور وعندما لا تشمل التجارب الأجنة الإنسانية القابلة للحياة.

من جهة أخرى، يجب أن نعارض وسائل تحسين النسل سواء منها تلك التي تهدف إلى تحسين بعض الصفات أو تلك التي تهدف إلى خلق «عرق» أفضل أو أسوأ، إذ هي انتهاك كبير للسيادة الإلهية ولحقوق البشرية ككل. لقد تم إبداء القلق لاسيما حيال إمكانية الهندسة الوراثية تحسين بعض الصفات التي من شأنها أن تنتج «عرقًا أسمى» وهذا ليس إلاّ تحقيقًا للحلم النازي. في الواقع، يتمثل الخطر الأكبر اليوم في المحاولة المستمرة إلى إنتاج نوع أدنى من البشر ليكونوا بمثابة طبقة من العبيد. في الرابع عشر من أيار ١٩٨٧، أعلن Uli Schmetzer من جريدة شيكاغو تريبيون أن العلماء الإيطاليين المختصين بالبيولوجيا الوراثيّة قد أنجزوا تكوين مخلوق من أم شمبانزي وأب بشري. على الرغم من أن الاختبار قد أنهي في المرحلة الجنينية بسبب «مشاكل أخلاقية» يبدو أن هناك القليل من الشك أن مكاتب الترخيص سوف تُضطر سريعًا إلى اتخاذ موقف من الترخيص للرجال القردة. المسألة مضحكة إلى درجة أنّها تبدو مسليّة. ولكنها تدلّ في الواقع على آخر الصيحات في مسألة تلاعب الإنسان بالجينات، كما أن عواقبها وخيمة على أقل تقدير، وربما تكون مروعة شأن العواقب الناجمة عن استخدام الأسلحة النووية.

كلّما تعلّق الأمر بتلاعب البشر بالتكوين الوراثيّ، وبغض النظر عن الأهداف، من المهم أن نبقي في ذهننا أمرًا واحدًا: بيسوع المسيح نُحِبّ ونُحَبّ، ليس لما نستطيع أن ننجزه بل فقط لكوننا ما نحن عليه. الحبّ هدية غير مشروطة بعيدًا عن أي اعتبار لأي عاهة أو لأي إمكانات موجودة لدى الشخص المحبوب. وعلينا أن نتذكر أيضًا أن المسيح أتى من أجل المعطوبين والمشوهين والسقماء بالروح (مر ٢، ١-٦؛ لو ١٤، ١٢-١٤).

اليوم، وكما في أيام بيزنطية، يجب أن تكون الكنيسة ضمير المجتمع من خلال التبشير والإقناع. عليها أن تقبل بهذا الدور في ما يتعلق بالإجهاض والإنجاب والهندسة الوراثية كما في قضايا العدالة الاقتصادية والاجتماعية والدفاع الوطني والبيئة وغيرها. كوننا أمناء على خليقة الله يعني أننا مدعوون إلى استخدام الوسائل المناسبة -أي الوسائل اللاعنفية المنسجمة مع روح الإنجيل- لنحول مواقف المجتمع التعددي وأولوياته (وكل المجتمعات اليوم هي مجتمعات تعددية)، لكي نخدم الله بأمانة وإخلاص في هذا العالم ومن أجله.

يمكن الأرثوذكسية، بمفاهيمها الكتابية والآبائية، أن تقدم شهادة فريدة في هذا المسعى المسكوني. لقد تجنبنا لوقت طويل تأدية هذه الشهادة مدّعين أننا نعطي الأولوية للروحانية من خلال إدانة هذا الالتزام، كونه أشبه بالعمل السياسي الناشط. لكن الكنيسة مدعوة إلى أن تتكلم معلنة إرادة الله وقصده في مسعاه إلى هداية الخليقة إلى ملكوته. السؤال المطروح يبقى: هل لدينا ما يكفي من الشجاعة والقناعة كي نجعل هذا الصوت مسموعًا؟

٥ـ «فصح مجيد»: اقتراب النهاية

«لأنك أنت القيامة والحياة
لراحة نفس عبيدك أيها المسيح إلهنا...».

خدمة الجنازة الأرثوذكسية

«خلّص عبدك من الآلام
والمرض الأليم المستمر
وامنحه الراحة».

صلاة من أجل المشرفين على الموت

«في الرحم، يمارس الجنين العديد من الأفعال
التي سيحتاج القيام بها عندما يولد
كالركل والبلع. وعلى النحو ذاته،
يقوم الإنسان في هذا العالم بالتدرب على الأفعال
التي سيحتاج أن يؤديها بعد الموت،
وبخاصة المعرفة والمحبة،
اللتان يشدد عليهما جميع القديسين والمتصوفين
والحكماء والمرضى الذين ينهضون من مرضهم».

بيتر كريفت

سنتناول في هذا الفصل موضوع العناية الملائمة بالمرضى الذين يواجهون الموت الوشيك. وهذا يشمل المرضى الطاعنين في السن والمشرفين على الموت والمواليد المعوقين الذين تطلق عليهم تسمية «المواليد الجدد المعتلّين». لكي نحدد ما هي أنواع ومستويات العناية المناسبة أخلاقيًا في هذه الحالات، إننا بحاجة إلى النظر أولاً في مجمل المقاربة الأرثوذكسية للمرض والموت وللعلاقة بين «قداسة الحياة وقدسيتها» و«نوعية الحياة»، سيّما وأنّ هذه العلاقة تؤثّر في القرارت المتعلقة بنهاية الحياة. وهذا سيقودنا إلى النظر في معنى الألم الجسدي والذهني وأهميته في التجربة البشرية وخاصة عندما يتعلّق بالمرضى المشرفين على الموت. أخيرًا، سنعالج مسألة الإجراءات أو الخطوط التوجيهية المتعلقة بمعالجة المريض المحتضر، إضافة إلى المعنى الأخلاقي للقتل الرحيم (الذي يسمّى «الموت الرحيم الفاعل» active euthanasia) والموت الرحيم («السلبي» passive euthanasia).

ينص قَسَم أبقراط على التالي: «سوف أستخدم العلاج لمساعدة المرضى ووفقًا لقدرتي وحكمي، ولكن ليس بهدف الأذية أو فعل الشر». وقد انطلق من هذا القَسَم مبدآن: ١- فعل الخير: أي الالتزام بتحسين مصالح المريض الحيوية و ٢- عدم فعل الشر: أي الالتزام بتجنب أذية المريض سواء من خلال الفعل المتعمّد أو بواسطة الإهمال. يقدّم هذان المبدآن والقَسَم بحد ذاته ومعهما الوصية السادسة من الوصايا العشر حصانة فلسفيّة ضد القتل الرحيم، حتى في الحالات التي يكون فيها المريض في حالة غيبوبة مستمرة وحتى إن كان يعاني ألمًا مبرحًا. فهذه الأحكام تعبّر عن النظرة الدينيّة المعيارية التي تجد أنّ مبدأ قداسة الحياة أو قدسيّتها يتقدّم على الاهتمام بنوعيّة الحياة.

وحتى عهد قريب جدًا، كانت النظرة الدينية المعيارية تبدو واضحة وبديهية. فإذا كان الله هو خالق الحياة فهو أيضًا سيد الموت والاحتضار. ولكن مع تطور التقنيات المساعدة على إطالة الحياة (غسل الكلى، العلاج الكيميائي، آلات التنفس، إلخ... ومنها إمكانية زرع الأعضاء كالكبد والقلب) برزت قضايا أخلاقية جديدة كانت تُعتبر في ما مضى إما خياليّة أو مثبتة بشكل قاطع.

أصبح من الممكن اليوم الحفاظ بشكل مصطنع على الوجود البيولوجي لفترات زمنية طويلة، حتى عندما ينتفي الأمل بالعلاج. يضطرنا هذا الواقع إلى إعادة طرح السؤال حول «قداسة» الحياة أو «قدسيّتها» وحول «نوعية» الحياة وهو يثير قضايا ناتجة عنها، كمسألة توزيع الموارد المحدودة واحتمال ترتُّب عوائق مالية على المريض وعائلته. تاليًا، برزت ثلاثة اتجاهات من التفكير الأخلاقي: الأول وهو المذكور آنفًا، هو «مذهب الحيوية» الذي يقول بوجوب الحفاظ على الحياة البيولوجية بأي ثمن وبجميع الوسائل. وإذ يبدو هذا المذهب بمثابة دفاع نبيل عن «قدسية الحياة» إلا أنه في الواقع نوع من أنواع الصنمية، إذ إنّه يشدد على قيمة الوجود الجسدي المجردة على حساب الحاجات الشخصية ومصير المريض النهائي.

الاتجاه الثاني، الذي يدعم الأشكال المتعددة للقتل الرحيم، يقول بوجوب السماح للمرضى المشرفين على الموت باختيار لحظة مفارقتهم الحياة وطريقتها. هكذا، يشجع هذا الاتجاه ما يسمّيه «الموت بكرامة». لكن، وكما دلّ النقاش الأخلاقي الذي حصل مؤخرًا، فشعار الموت الكريم يمكن استخدامه لتبرير جملة من المواقف والممارسات التي لا تؤثر إلا

قليلاً في سلامة المريض الجسدية والروحية. وبمقدار ما يشجع هذا المبدأ القتلَ الرحيم بأشكاله كافة، فهو يعزّز بحماقة «الموت غير الكريم» من خلال تشجيعه على القتل أو الانتحار.

الاتجاه الثالث ينسجم أكثر مع المنظار المسيحي. فيؤكد أنّ إيقاف العلاج (وقف عمل الأجهزة المساعدة على الحياة) في لحظة معيّنة من مسيرة الاحتضار، يمكن أن يكون مناسبًا من الناحية الأخلاقية إذ يسمح للمريض أن يموت ميتة «طبيعية».

لكن حتى هذا الاتجاه الفكري يثير جملة من الأسئلة المقلقة. هل إن اختيار ما يسمى «باللاعلاج الانتقائي» يسمح فعلاً للطبيعة بأن تأخذ مجراها؟ أو هل هو شكل غير شرعي من أشكال الموت الرحيم؟ بتعبير آخر، هل إنّ اللاعلاج الانتقائي -المعروف بالموت الرحيم- مبرر أخلاقيًا، مع العلم أنّه يهدف إلى تسريع موت المريض حتى لو كان سبب المرض طبيعيًا؟ وماذا عن الفرق بين أشكال اللاعلاج المتنوعة: هل من تمييز أخلاقي يجب إجراؤه مثلاً بين إطفاء جهاز التنفس وسحب قناة التغذية؟ أخيرًا، هل يمكن التغاضي أخلاقيًا عن «الإهمال الساذج» الذي يقوم عليه مبدأ اللاعلاج كونه أمرًا «سلبيًا» بالفعل؟ أو هل أن اللاعلاج، بالنظر إلى غايته، مساوٍ دائمًا للتدخل الفاعل وهو شكل من الموت الرحيم يجوز وصفه بالقتل؟

يُطرح هذا النوع من الأسئلة عادة في حالة المرضى الذين يمرّون بآخر مراحل مرضهم الفتاك، كالسرطان. كما أن هذه الأسئلة تُطرح في حالة المواليد الجدد الذين، بسبب العاهات الوراثيّة التي يحملونها، أو بسبب تعاطي أمّهاتهم الكحول والمخدرات خلال فترة الحمل، أو بسبب

صدمة الولادة أو غيرها من الأسباب، يُصتقون أنهم «مواليد معتلّون» ومشرفون بالتالي على الموت. في جميع هذه الحالات المَرَضيّة التي تُنذر باقتراب نهاية الحياة السؤال الأساسي الذي لا بد من إيجاد حلّ له هو التالي: ما هي الحدود القصوى التي يمكن فيها استخدام التقنيات الطبية للإبقاء على الوجود البيولوجي؟ يمكننا، في بحثنا عن الجواب، أن نبدأ بملاحظة حالات محددة جذبت مؤخرًا الانتباه إلى قضية الموت الرحيم.

في ٢٣ تشرين الأول ١٩٩١، برز اسم الطبيب جاك كيفوركيان من ميشيغان في صفحات الأخبار الأولى كونه قدّم طرقًا مكنت امرأتين من أن تضعا حدًا لحياتهما. وكان قد سبق له أن شارك في الإشراف على عملية انتحار جانيت أتكنز، المريضة المصابة بمرض ألزهايمر. كانت تلك المريضتان مصابتين بمرض مزمن ولكن لم يتمّ وصف مرضهما بالفتاك أو المميت وفق التحديدات المتعارف عليها (أي أن مدة الحياة المتوقعة لهما كانت تتجاوز الستة أشهر). لذلك شكلت حالات وفاتهما مثالاً صارخًا عن الانتحار بهدف إنهاء ما اعتبروه عبئًا يصعب احتماله. في هذا الوقت، وفيما تتردد الدولة الأميركية حيال الدخول في نقاش جاد بخصوص هذه المسألة، سامحة بالتالي للمحاكم أن تتعاطى مع القضية على أساس الفصل بين الحالات المختلفة، قام كيفوركيان بمساعدة ما يقارب الخمسين شخصًا على الموت.

في محاولة لفرض الرقابة القانونية على التدخل الطبي في مثل هذه الأعمال، طرحت المجموعاتُ المطالبة بحق الإنسان بالموت المبادرةَ رقم ١١٩ على الناخبين في ولاية واشنطن في ٥ تشرين الثاني ١٩٩١. على الرغم من فشل هذه المبادرة لم يكفّ أنصارها والمروجون لها عن الضغط

من أجل تبني أحد بنودها وهو: تشريع الانتحار تحت إشراف الطبيب أو بمساعدته.

تضمنت المبادرة ثلاثة بنود أساسية. الأول وبالاستناد إلى «قانون الموت الطبيعي» الذي تعتمده ولاية واشنطن والذي يسمح للإنسان بأنّ يخطّ «وصية حياة»[1]، كان من المحتمل أن يتم توسيع لائحة التقنيات المساعدة على استمرار الحياة التي قد يرفضها المريض لتشمل أنابيب التغذية والإماهة. ثانيًا، كانت هذه المبادرة لتسمح بأن ينص كاتب «وصية الحياة» على عدم استخدام أي وسيلة تساعد على استمرار الحياة في حال دخل المريض في حالة الغيبوبة الدائمة. وقد نال هذان التعديلان موافقة الجمعية الطبية في ولاية واشنطن. أما الاقتراح الثالث فقد جوبه بالرفض من قبل الجمعية المذكورة وغيرها العديد من الهيئات الدينية والطبية، إذ كان من شأنه أن يسمح بقيام المرضى المشرفين على الموت بالانتحار تحت إشراف الطبيب بناء على طلبهم، شرط الاستحصال على تصريح من طبيبين اثنين على الأقل ينص على أن المريض سيفارق الحياة في مهلة لا تتعدّى الستة أشهر.

واصل مناصرو الموت الرحيم أو حق الإنسان بالموت الضغط من أجل ربح قضيتهم خلال السنوات الثلاث التالية. ففي شهر تشرين الثاني من العام ١٩٩٤، جعل الناخبون في ولاية أوريغون، بفارق أصوات ضيق جدًا (٥١٪ - ٤٩٪)، ولايتهم أول ولاية وأول قضاء في العالم يشرع الانتحار المنفذ بمساعدة الطبيب. اليوم، وإذ لم يعد القرار رقم ١٦ خاضعًا لسلطة

(١) Living Will

المحاكم، أصبح بإمكان المرضى المصابين بمرض فتاك أن يطالبوا طبيبهم بأن يصف لهم عقاقير تمكّنهم من وضع حد لحياتهم. ولكن أحكام هذا القرار (رقم ١٦) تنص على وجوب منح مهلة انتظار مدتها خمسة عشر يومًا وتقديم ثلاثة طلبات من قبل المريض، أحدها مكتوب والآخران شفهيان، لتحديد ما إذا كان المريض يعاني من مرض عقلي أو انهيار عصبي. ولا يقتضي الأمر أن يقوم المريض بتبليغ القرار إلى أقرب المقربين منه.

والقرار رقم ١٦، الذي يأتي مع انطلاق مبادرة واشنطن لإقرار اقتراح مشابه رفضه مقترعو ولاية كاليفورنيا بفارق ضيّق من الأصوات، شكّل انتصارًا ضخمًا لمناصري حركة «حق الإنسان بالموت». وهذا القرار، كونه الأول من بين انتصارات عدة مماثلة، يثير عددًا من المسائل الأخلاقية المتعلقة بتقديم العناية الطبية في نهاية الحياة. إذًا، المسائل التي سنتطرق إليها تدور حول العلاقة بين مبدأي «قدسية/قداسة الحياة» و«نوعية الحياة»، إلى جانب العلاج المناسب الذي يجب أن يحظى به المرضى المشرفون على الموت، ومنهم هؤلاء الذين يدخلون في حالة الغيبوبة الثابتة التي لا رجوع عنها.

الجدال حول «قدسية الحياة» و«نوعية الحياة»

تشهد قضيتان تمّ الإبلاغ عنهما في شهر شباط من العام ١٩٩٤ على التحوّل الكبير في المواقف حيال التقنيات المستخدمة في علاج المرضى المشرفين على الموت في الولايات المتحدة. ففي قضية رفعت إلى المحكمة في مدينة ساراسوتا (في ولاية فلوريدا)، أمرت المحكمة أن يستمر المستشفى

في تقديم العلاج المساعد على استمرار الحياة لفتاة في الثالثة عشرة من العمر، مصابة بالموت الدماغي. وفيما سعى الفريق الطبي المعالِج إلى الحصول على إذن يقضي بإيقاف العلاج الذي لا نفع منه، برأي الأطباء، أصرّت والدة الفتاة على أن يفعل المستشفى كل ما بوسعه لإبقاء ابنتها حيّة. وقد صرّح طبيب مختص بالأخلاقيات الطبية ومعنيّ بالحالة المذكورة: «واجب المستشفى يقضي بأن تُفصل عنها آلة الإنعاش. إنهم الآن يعالجون جثة ميتة».

ثمة قضية أخرى مفادها أن قرارًا من محكمة استئناف أميركية في ولاية فرجينيا طلب من المستشفى متابعة علاج «الطفلة ك»، وهي طفلة ولدت بنصف دماغ. على الرغم من أن الطفلة لا تتمتع بأي إدراك حسّيّ أو قدرة على إقامة العلاقات مع محيطها، بسبب فقدان جزء كبير من دماغها، فقد أصرت الأم على استمرار عمل وسائل الإنعاش التي تضمن استمرار حياة طفلتها.

في كلتا الحالتين، كان رأي الأطباء المعالجين يقضي بإيقاف وسائل الإنعاش إذ وجدوا أنها لا تحمل أي فائدة. في السنوات السابقة، كانت المستشفيات تميل أكثر إلى الإبقاء على وسائل الإنعاش، وإن بدت غير نافعة ظاهريًا، حتى عندما كانت عائلة المريض، أو المريض نفسه، في بعض الحالات، تطلب إيقافها، كما في حالة إليزابت بوفيا الشهيرة. إلى حد ما، كان الباعث على هذا التردد الخوف من الوقوع ضحية نزاع قانوني في حال لم يقم الفريق الطبي بكل ما هو ممكن في سبيل الإبقاء على الوجود البيولوجي مهما كان هذا الوجود ضئيلاً. ولكننا نجد الآن أن المحاكم باتت تقبل باقتراح الفريق الطبي القاضي بإيقاف وسائل العلاج

المساعدة على الحياة انطلاقًا من مبدأ «نوعية الحياة». ويجد البعض أن هذه الموافقة إنما هي قبول متأخر جدًا لعنصر أساسي من عناصر إصدار الحكم الطبي. فيما يجد البعض الآخر أنه انزلاق جديد في درب المنزلقات الخطرة التي بدأ المجتمع يقع ضحيتها. ولعلماء الأخلاق الطبية المسيحيين، تطرح هذه المسألة، وبحدّة، السؤال التالي: كيف يمكن لاعتبارات نوعية الحياة أن تدخل بشكل عقلاني وإيماني في إطار مبدأ قدسية الحياة المحوري؟

يجد علماء الأخلاق المسيحيون -ومنهم أولئك الذين يصرون على أهمية مبدأ قدسيّة الحياة البشرية- أنفسهم مضطرين، بحكم التقدم التقني الطبي الحديث، إلى إصدار أحكام أخلاقية تأخذ بعين الاعتبار «نوعية» الحياة أيضًا. لكن الأمر الذي يبقى غامضًا هو كيف تستخدم التقاليد المسيحية المختلفة تعابير «القدسية» أو «القداسة» و«النوعية». وقد أثار هذا الغموض نقاشات غير مثمرة بين مناصري الحيوية الذين يقولون إنّ مجرد مبدأ الوجود البيولوجي هو جيد بحد ذاته وبالتالي لا بد من الحفاظ عليه بأي ثمن، أيًا كانت حالة المريض، من جهة، والقائلين بالنسبية، الذين يجدون إن الحياة لا معنى أو قيمة لها إذا كانت تنقصها قدرات وصِفات معينة تضمن استمرار الوعي والقدرة على قيام العلاقات مع الآخرين، من جهة أخرى.

يقوم الموقف القائل بقدسية الحياة، الذي ينسب عادة، ولكن ليس بالضرورة، إلى تقليد مسيحي معين، على قناعتين هما: أولاً، الحياة البشرية هي «مقدسة» بحد ذاتها أي أنها صالحة في جوهرها وتستحق الاحترام والحماية. وقيمتها لا تتوقف على أي شرط محدد أو أي صفة

يمكن أن تتمتع بها. ثانيًا، كل الحيوات البشرية متساوية من حيث القيمة أيًا كانت مرحلة نموها، من الولادة وحتى الموت. وهذا يستتبع أن الناس جميعًا يتمتعون بالحق بالحياة عينه.

عوّقت النقاشَ حول «قدسية الحياة» و«نوعية الحياة» بعضُ الميول التي أبداها مناصرو قدسية الحياة والتي دفعتهم إلى توجيه النقد إلى القائلين بنوعية الحياة كون المبدأ الأخير (أي نوعية الحياة) يتعارض لا محالة مع مبدأ قدسية الحياة. على سبيل المثال، يشير برنارد فيبير أولاً إلى أنّ مقاربة قدسية الحياة تدافع عن الافتراضَين المذكورين والمتعلقين بطابع القداسة والمساواة الذي تتميز به الحياة البشرية. ثم يضيف: «لا تجد أخلاقية الحياة أن هذين الاقتراحين مقبولان». على العكس من ذلك، قد يقبل عدد كبير من القائلين بنوعية الحياة بهذين المبدأين شرط ألاّ تعطى لهما صفة مطلقة فيصبحا موقفًا إيديولوجيًا مناديًا بأولوية الحياة. وكما يشير فيبير، فإن اعتبارات نوعية الحياة تتعلق بـ «قيمة» الحياة التي هي موضع النقاش، سواء بالنسبة إلى المريض أو إلى الآخرين. لكن كلمة «نوعية» تم تحديدها بطرق عامة جدًا وضيقة جدًا ولم يتم التوصل إلى أي اتفاق بخصوص انتقاء معايير نوعية الحياة وتطبيقها في حالات محددة. فبالنسبة إلى البعض، تستتبع مقاربة نوعية الحياة الأمور التالية: ١- قيمة الحيوات البشرية ليست واحدة بين البشر وهذا متوقف على الأوضاع أو الطاقات الفردية. ٢- يجب فهم الحياة البشرية على أنها ملكية لا هبة، وبالتالي يسوسها مبدأ الاستقلالية الذاتية لا مبدأ الوكالة. ٣- يكمن معنى الحياة البشرية الأهم في الذات لا في الله أو أي مبدأ سامٍ آخر. إذا فهمنا مقترحات القائلين بنوعية الحياة من هذه

الزاوية، يتبين لنا أن مبدأ نوعية الحياة يقدّم الدعم غير المشروط للإجهاض وللانتحار المنفّذ بمساعدة الطبيب ولأي وسيلة أو تقنية قد تساعد الإنسان على تحقيق راحته الشخصية وإشباع رغباته وتحقيق أهدافه.

وعندما يقول مبدأ «نوعية الحياة» إنّ الحيوات البشرية متفاوتة من حيث الأهمية بسبب افتقاد بعضها إلى قيم أو قدرات معينة (كما في حالة التخلّف العقلي أو المرض) يكون بالفعل غير متوافق مع مبدأ قدسية الحياة. ولكن، كما أشار جايمس فولتر، لا يجب أن يتم «تحديد النوعية قياسًا بصفة أو ميزة من صفات أو ميزات حياة الجسد». لهذا السبب، يفضّل التحدّث عن «نوعية العلاقة الموجودة بين الحالة الطبية للمريض من جهة وقدرة المريض على متابعة أهداف الحياة وغاياتها التي يعتبر أنها هي القيم التي تسمو على حياة الجسد، من جهة أخرى».

إن موقف القائلين بنوعية الحياة ينهار عندما يشدّدون على نوعية صفة محددة أو ميزة معينة عوضًا عن التشديد على نوعية «العلاقة». فهذه العلاقة، كما يقول فولتر، لا يمكن أن تستقيم إلاّ بين الوضع الراهن للمريض وقدرته على متابعة أهداف حياته السامية. ويشير جون باريس إلى نقطة مماثلة من خلال تساؤله: «ما هو معنى الحياة بالنسبة إلى التقليد المسيحي؟ المعنى هو أن الحياة مكرّسة لله وغايتها الأهم هي إقامة الملكوت. بالتالي، فالأهمّ هي الحياة الأبدية وليس الحياة الراهنة».

لا يمكن اعتبار الحياة البشرية، في مظهرها البيولوجي، خيرًا مطلقًا يجب الحفاظ عليه لذاته. فأهمية الحياة الكبرى ومعناها الأتم لا يكمنان فيها هي، بل خارج حدود الوجود الأرضي. هذه هي الحقيقة التي يقوم

عليها أي مبدأ مسيحي يقول بنوعية الحياة. إنّ موقفًا كهذا يجب أن يتفادى الوقوع في تأليه البيولوجيا التي ينادي بها مذهبا الحيوية vitalism والنسبية relativism، كما يجب أن يعترف بأن قدسيّة الحياة البشرية تكمن في «الشخص» لا في وجوده البيولوجي وحده. من هذا المنطلق، إذًا، لن يكون هناك خلاف بين مبدأي قدسية الحياة ونوعيتها. فالمبدآن متكاملان بالضرورة كون الأول يشير إلى مصدر الوجود البشري الأوّل ومعناه الأهم، فيما يرسم الثاني، إذا فهمناه جيدًا، الطريق الذي يقود من الحياة الأرضية إلى الحياة في ملكوت الله.

يعترف علماء الأخلاق من جميع الأديان والمذاهب الأخلاقية بأن القرارات الطبية اليوم تتعلق باعتبارات نوعية الحياة. وقد يميل عدد قليل جدًا منهم إلى اجتراح البطولات فقط للإبقاء على استمرار الوظائف البيولوجية لدى مريض في حالة ميؤوس منها -كالموت الدماغي- فقط لأن التقانة المساعدة على استمرار هذه الوظائف متوفّرة. لكن القول إنّ حالة ما ميؤوس منها ينطلق من مبدأ نوعية الحياة: إذ إنه يقوم باحتساب عمليّ لحالة المريض وفرص العلاج ويستنتج أنّ محاولات الإبقاء على الوجود البيولوجي قد تكون مرهقة بدون فائدة، أو محض عبثية. والأحكام التي تصدر على ضوء «عبثية» العلاج أو «حساب المنافع والأعباء» مرتكزة على تقييم «نوعية» حياة المريض. غير أنه يجب تقييم هذه النوعية دائمًا في ضوء مصلحة المريض الشخصية وسلامته وليس على أساس الإرهاق والتعب اللذين يرتّبهما وضعه على الآخرين، كالعائلة مثلاً، أو على نظام العناية الطبية مع الأخذ بعين الاعتبار كل الجوانب المادية ومحدودية الموارد.

النقاش حول قدسية الحياة أو قداستها من جهة ونوعية الحياة من جهة أخرى، انتهى به المطاف إلى طرح أسئلة تتعلق باستقلالية المريض ومنفعته، أي بحقوق الأفراد التي تنص على التحكم بعملية علاجهم، وبواجب القيمين على العناية الذي ينص على تجنب إلحاق الأذى بالمريض (كما ينص قسم أبقراط) بل على تقديم العلاج المناسب و/أو العناية المناسبة. من جهة أخرى، تبدأ الأرثوذكسية بالتأكيد على أن الإنسان خُلق على صورة الله ومثاله (تك١، ٢٦-٢٧) وهو مدعو إلى الاضطلاع بدور السيطرة المُحبّة والمطيعة أو «الولاية» على النظام المخلوق. «ما الإنسان حتى تذكره وابن آدم حتى تفتقده؟ دون الإله حططته قليلاً، بالمجد والكرامة كللته، على صنع يديك ولّيته» (مز ٨، ٤-٥).

الحياة البشرية بطبيعتها مقدسة ما دامت تحمل صورة خالقها وهدفه وتعبر عنهما. وكما أشرنا آنفًا فإن تلك الصورة والهدف يحدّدان طابعنا «الشخصيّ». ولكن لا بد من التأكيد على أن هذه الصفة الأساسية والشخصية مستقلة إلى حد ما عن القدرة على التعبير عن محبة الله بطريقة مباشرة وفاعلة. الجنين أو المريض الموجود في حالة الغيبوبة لا يفقدان الصفة الشخصيّة هذه، إذ هي لا تتوقف على قدرة معينة، كالقدرة على بناء العلاقات أو الوعي الذاتي؛ ففي هذه الحالات نعلم جيدًا أن هذه القدرة غير موجودة. إذًا السبب هو كون الإنسان يحمل الصورة الإلهية من المهد إلى اللحد وحتى الحياة الأبدية. ولكن كما سنرى لاحقًا، هذا لا يعني أنّه يُمنع إيقاف عمل وسائل الإنعاش أو أخذ معدّل «المنافع - الأعباء» بعين الاعتبار لدى القيام بخيار ما بين الحياة والموت في الحالات المرضية الميؤوس منها، إذ إن اعتبارات القدسية والنوعية تبقى متداخلة.

إذًا، من الناحية المسيحية، لا يمكن مقاربة مسألة «نوعية» الحياة إلاّ من الزاوية اللاهوتية. فعوضًا عن رؤية مبدأين متناقضين أحدهما يقول بقدسية الحياة والآخر بنوعية الحياة، يجدر بنا أن نرسّخ اعتبارات مبدأ نوعية الحياة في منظور قدسية الإنسان. وهذا يقتضي أن نعالج موضوع الألم في الخبرة البشرية وعلاقته بالدعوة المسيحية الأولى: الولاية على ما صنعه الله.

المرض وسر الألم

ثمة مقاربة كاريكاتورية لمبدأ نوعية الحياة تصوّره بأنه يركّز فقط على الألم والمعاناة اللذين يعاني منهما المريض المشرف على الموت. وبحسب هذه المقاربة، متى كان مستوى اليأس مرتفعًا إلى حد أنه يصبح متداخلاً بشكل كبير مع العلاقات الشخصية أو يتطلب بذل طاقة فقط لمجرد البقاء، فبالإمكان اتخاذ بعض الإجراءات التي تخفف من هذه المعاناة، ومنها التسكين الكثيف للألم أو حتى، في الحالات «الميؤوس منها»، اللجوء إلى القتل الرحيم. في هذا الضوء، يُنظر إلى الألم على أنه عدو يجب التغلّب عليه أو تجنبه بأي وسيلة ممكنة.

من جهة أخرى، وحيث تشدد اعتبارات مبدأ نوعية الحياة على العلاقة بحد ذاتها، بين حالة المريض الطبية وقدرته على تحقيق أهدافه، يتخذ الألم مظهرًا مختلفًا جدًا. فالألم، إذا كان في حدود قدرة التحمّل البشرية، يمكنه أن يكون مفيدًا بسبب من أثره المباشر على المريض وقدرته على تعزيز الصلة بالله والآخرين.

يقارب اللاهوتيون الأرثوذكس مسألة الألم من منظار يختلف عن منظار القديس أغسطينس أو السكولاستيكية الغربية. فالتقليد الشرقي يرى أنّ الألم والمعاناة هما نتيجة السقوط، وأن الله لم يردهما بل سمح بهما من باب التربية الروحية. بشكل عام، ليس الألم عقابًا على الخطيئة يفرضه إله غاضب. والتقليد الأرثوذكسي لا يفسّر الألم بأنه شرط مسبق أساسي و«ثمن ضروري يجب تسديده» من أجل فدائنا وخلاصنا. وأذكّر في هذا الصدد بقول القديس بولس إلى أهل كورنثوس «لقد اشتريتم وأُدّي الثمن!» أي أنّ خلاصنا من عبوديّة الخطيئة والموت أتمّه يسوع المسيح بألمه وموته. وكما يقول «عبد الرب المتألم» في سفر أشعياء (الإصحاح ٥٣) المسيح هو الذي حمل آلامنا واحتمل أوجاعنا. على الرغم من أننا نستطيع أن نشترك في آلامه من خلال الاستشهاد أو الشهادة، فإن هذه الأفعال لا يمكن اعتبارها الشرط الضروري لتحريرنا من نتائج الخطيئة والموت.

لكن الكنيسة الأرثوذكسية تعرف أيضًا بأنّ ألم الإنسان يحمل في طياته «قيمة خلاصية». فكيف نستطيع إذًا أن نفسر التضارب الظاهر بين قولنا إنّ الله هو الخالق الأوحد للحياة البشرية وصانع الخلاص وحده، من جهة، وقولنا بضرورة اشتراكنا الفاعل في المسيرة الخلاصيّة، من جهة أخرى؟ هذا يقودنا مرة أخرى إلى مسألة التآزر أو «العمل المشترك» synergia بين الله والإنسان وتجاوبنا مع العمل الذي يقوم به الله من أجلنا. ربما استطعنا أن نشير إلى دور هذا التآزر الذي يشتمل على الألم، ولاسيما في المرحلة الأخيرة من الحياة، بالطريقة الآتية.

الإنسان المخلوق على صورة الله مدعو إلى النمو باتجاه المثال الإلهي أي إلى اكتساب الصفات أو الفضائل التي تتميز بها الطبيعة الإلهية.

ومسيرة النمو نحو التأله هي نتيجة لمبادرة الله، وهبة محبته المجانية واللامتناهية. نعمة الله المقدِّسة والمؤلِّهة التي تقوم بتغيير الوجود البشري هي القدرة الإلهية energia أو بالأحرى هي قدرات الله أو صفاته المبثوثة في حياة المؤمن الشخصية من خلال عمل الروح القدس.

بيد أن المبادرة الإلهية يجب أن تقابلها المبادرة البشرية. إذًا التألّه هو نتيجة عمل الإرادة البشرية مع الإرادة الإلهية في ما يُعرف بالتآزر، أو العمل الإلهي الإنساني المشترك. وهدف هذا العمل المشترك هو إعادة الإنسان إلى حالة الكمال الأولى التي يصفها سفر التكوين في إصحاحيه الثاني والثالث. هذه الحالة الأولى هي حالة ما قبل الخطيئة، وبالتالي حالة ما قبل الموت الناتج عن الخطيئة.

وهذا كله يعني أن الموت شذوذ عن النظام المخلوق. إنه شيء دخيل وغير مقصود في وسط شؤون الدنيا، يجب التغلب عليه إذا أريد للحياة البشرية أن تستعيد طاقتها الحقيقية وتبلغ هدفها الحقيقي. وإذ يمكن اعتبار موت الجسم الحيّ بمثابة نعمة تنهي تغرّب الإنسان عن الله، أو جزءًا طبيعيًا وضروريًا من دورة حياته، فهو يبقى، من وجهة نظر اللاهوت والخبرة الأرثوذكسيين، عدوًا روحيًا يسبب الخطيئة البشرية وينتج عنها بالمقدار ذاته. وبمقدار ما تثير رعدة الموت تمرد الإنسان في وجه الله واعتداءه على مشيئته وتغربه عنه وعن إخوانه البشر، فإنها تؤدي إلى جملة من السلوكات الخاطئة كلها «محاولات لملء الفراغ» الناتج عن تفريغ الوجود من معناه وعن العدمية الراهنة. بتعبير آخر، إنّ رعدة الموت محرك أساسي لسلوكنا. بالتالي، لا يمكن اعتبار الموت أمرًا حياديًا من الناحية الأخلاقية.

لم يخترنا الله للموت بل للحياة التي غايتها الأخيرة هي الشركة الأبدية مع أقانيم الثالوث القدوس. من وجهة النظر المسيحية، هذا يعني أنّ موتنا وولادتنا الحقيقيين يحصلان في معموديتنا، أي عندما نغطّس في «مياه الاردن» المجدِّدة ثمّ نقوم باسم الثالوث القدوس ونتحد بشركة القديسين، الأحياء منهم والأموات، الذين يشكلون جسد الرب الممجّد. ولهذا يمكننا القول إن الموت الجسدي لا يهددنا لكون المسيح صُلب، إذ فَقَد الموتُ شوكته بموت المسيح على خشبة الصليب. «العدو الأخير» تحول إلى ممر استقبال، إلى فصح مجيد، يقود إلى الحياة والفرح الأبديين.

غير أن «العدو الأخير» لا يزال يسيطر علينا من خلال عملية الاحتضار. فاستباق الألم المستمر والعبثي، هو السبب الرئيسي لقلق المريض المشرف على الموت، أكثر من حدث الموت بحد ذاته.

هذه النظرة إلى الموت وعملية الاحتضار طبعت بشكل جذريّ الفهم الأرثوذكسي للألم ولوضع المرضى الذين يتوقعون الموت بين لحظة وأخرى. إنها تقدم لنا طريقة فريدة نفهم من خلالها أن الألم النفسي والجسدي هو ألم خلاصيّ بالفعل.

الإنجازات الروحية التي تميّز بها آباء الصحراء وغيرهم من النساك المسيحيين تشهد ببلاغة على واقع «الألم الخلاصي». يمكن بعض أشكال المعاناة النفسية والجسدية، سواء رافقها الألم أو خلت منه، أن تعزز النمو الروحي بطرق عدة. أولاً، إنها تظهر لنا بشكل فاضح واقع خطيئتنا وهشاشتنا وضعفنا أمام التجارب. فصبرنا ليس كصبر أيوب الصدّيق والألم يضعنا دومًا في تجربة «إلعن الله ومت». ولكن بقدر ما نقبل بعجزنا عن تحقيق خلاص أنفسنا بأنفسنا، أو حتى عن تحمل الألم

الحاد أو الخيبة العاطفية، نستطيع، مثل أيوب، أن نتجاوب مع الدافع الذي يمنحنا إياه الله فنلقي أنفسنا في حضن الرحمة الإلهية معترفين بأنها هي ينبوع أملنا وقوتنا الوحيد. كما أن الألم، الذي يضطرنا دائمًا إلى الاختيار بين الله واليأس، يمكنه أن يصير مشابهًا الانضباط النسكي، فيجعلنا نتخطى أهواء الجسد والروح الهدامة.

هذه المظاهر موجودة في كافة أنواع المعاناة والألم، أيًا تكن ظروف الحياة. ففي حالة الأشخاص المصابين بالمرض، ولاسيما أولئك المشرفين على الموت، المعاناة النفسية والجسدية، سواء ترافقت مع الألم أو خلت منه، يمكن أن تكون خلاصية أي أنها تعزز النمو الروحي من خلال ما يلي:

١. يمكن أن تجعلنا المعاناة ندرك اعتمادنا الكلي على محبة الله ورحمته الفائضة. والمعاناة، بخلاف أي خبرة أخرى، تشد انتباهنا إلى ضعفنا وهشاشتنا وإلى الله كمصدر أوحد للرحمة والنعمة والشفاء.

٢. كنتيجة لازمة، يمكن أن يؤدي الألم إلى وعي مستنير للذات ومعه وعي لمحدودية طاقاتنا الشخصية. ربما أكثر من أي خبرة شخصية أخرى، يشير الألم والمعاناة إلى أننا لا نملك التحكّم بوضعنا. فهذه خبرة تعلّم الاتضاع وقد تؤدي إما إلى اليأس أو إلى درجات غير مسبوقة من الإيمان والمحبة.

٣. يمكن أن تقوم المعاناة بتطهير الأهواء وتنقيتها، أي تلك الرغبات والخيبات التي تفسد علاقتنا بالله وبالآخرين وبأنفسنا. في الوقت عينه، تجذب المعاناة انتباهنا إلى اللحظة الراهنة وتجبرنا على إعادة تنظيم أولوياتنا وتدعونا إلى التفتيش قبل كل شيء عن «حاجتنا الوحيدة» (لو ١٠، ٤٢).

٤. المعاناة تجعلنا ندرك أننا مائتون. في التقليد الرهباني، عندما ينهض الراهب ليصلي، يكون التحذير التالي «أذكر الموت!» حاضرًا في فكره. ليس هناك أي جانب «مظلم» في ذكر الموت. بل إن في ذكر الموت تعبير فرح عن الرجاء، مبني على اقتناع الراهب أن المسيح أباد بموته قوة الموت مرة واحدة وإلى الأبد.

٥. يمكن أن تقوّي المعاناة أواصر علاقة الشركة الكنسية مع الآخرين الذين نعتمد عليهم. بالمقابل، يمكن أن يتحسن نمو هؤلاء الروحي من خلال اختبارهم مشاركة ألم شخص آخر بصلواتهم من أجله وتعبيرهم عن اهتمامهم به.

٦. أخيرًا، تتيح المعاناة فرصة المشاركة في حياة الرب المصلوب والقائم وفي رسالته الخلاصية. بالنسبة إلى المريض المحتضر، هذا يعني أن عليه أن يحمل صليبه ويتبع المسيح إلى آلامه وموته. فاحتمال الإنسان آلامه من أجل المسيح، وثقته من أنه سيقوم معه وتكون له الحياة بملئها يعدّ بمثابة أبلغ شهادة يمكن تقديمها للآخرين.

هذا الجانب الأخير هو الذي يحدو ببعض اللاهوتيين إلى التأكيد على أن الألم الذي يرافق الاحتضار يجب أن يعاش إلى أقصى الحدود التي بوسع الإنسان احتمالها. لكن هذا الحكم متطرّف إذ إنه معرض للانزلاق في متاهة تعظيم الألم بحيث يروح الإنسان يسعى إليه لذاته. والواقع أن ليس للألم هدف -إذ لا يملك الألم أي قيمة خلاصية أو ما شابه ذلك- كظاهرة بحد ذاتها. لا يكون للألم والقلق أي معنى وقيمة ما لم نودعهما يديّ الله المحبّتين والرحيمتين. وإلا فإن هذه كلها تقود إما إلى

اليأس أو إلى شكل منحرف من أشكال المكابرة، نوع من المازوشية[٢] أو عبادة الذات. علينا أن نبقي في أذهاننا أن ألم المسيح كان من أجلنا. فالمسيح قدم حياته طوعًا من أجلنا، نيابة عنا، ليتمم ما لم نكن نحن نستطيع أن نقوم به لأنفسنا. مع ذلك، حيث يتم احتمال الألم والقلق الجسديين والمعنويين بشجاعة وحيث توجد الرغبة في إدخالهما في إطار آلام الرب، يكتسبان قيمة خلاصية بدون أدنى شك.

ولكن ليس لكل الآلام قيمة خلاصية، ذلك أنه بعد حد معين، يمكن أن يحطّم الألم الجسدي الحاد أو القلق النفسي المطوّل الإرادة وأن يحبطا أنبل النوايا القلبية. وقد اختبر العديد من الأشخاص هذه الحالة على أنها تقلل من إنسانية الإنسان، وتحرمه من الرجاء وتحول كل انتباهه إلى مأساته ليس إلاّ. وهذه المعاناة قد تسببها عوامل خارجة عنا لا يسعنا التحكم بها ومنها: التعذيب، الألم الجسدي المبرح الناتج عن مرض ما، أو القلق النفسي الذي تسببه تهديدات خارجية. المواليد الجدد المصابون بالعاهات الوراثيّة كالـ myelomeningocele أو مرض Lesch-Nyhan (الذي يدفع بالإنسان إلى تشويه ذاته)، والبالغون الذين يعانون من تصلب الأنسجة الجانبي (مرض Lou Gehrig's) أو سرطان البنكرياس، أو الحروق من الدرجة الثالثة في أي سن كانوا، يمكن أن يقضي عليهم الحزن الجسدي والألم الشديد إلى حد أن الحياة تصبح بالنسبة إليهم عبئًا دائمًا ليس فيه راحة. في هذه الحالات، غالبًا ما تزول قدرة المريض على تحقيق أهدافه أو على إيجاد أي معنى نبيل من جراء هذا كله.

(٢) تلذذ المرء بالعذاب. (حاشية للمترجمة)

باتت الأبحاث تدرك مؤخرًا أن أشكالاً أخرى من العذاب يمكنها أن تحط من قدرة الإنسان وإنسانيته وهي خالية من أي بعد خلاصيّ. فهشاشتنا إزاء القلق النفسي تلعب دورًا هامًا في تحديد رد فعلنا أمام الألم المبرح. فنحن لسنا كلنا على مثال القديس أغناطيوس، مهيئين نفسيًا وروحيًا لنموت ميتة الشهيد في الحلبة. حدود احتمال الألم متفاوتة بين شخص وآخر ولكن يبدو أن للعوامل الجينية والمحيطة دورًا في تطورها. فالضحايا الذين تعرضوا للإساءة وهم أطفال، على سبيل المثال، أو الأشخاص الذين تعرضوا لخسارة كبرى أو للهَجر، يمكنهم أن يصابوا بجرح عميق جدًا بحيث يسبب لهم الخوفُ من أي ألم شديد -الذي يعتبرونه عقابًا جديدًا- رهبةً ويأسًا لا يملكون التحكم بهما. كما أن هناك الطاعنين في السن الذين يعانون في آن واحد آلام مرض جسدي وألام فقدان زوج عزيز. فحزنهم يكون عميقًا جدًا وأحيانًا يصعب عليهم احتماله. وغالبًا ما يشعرون أنهم متروكون ليس فقط من قبل الشخص المتوفى بل من العائلة والأصدقاء والرعية. فالجحيم كان، بالنسبة إلى سارتر، «الآخرين». أما بالنسبة إلى المرضى المسنين الذين يشعرون بالوحدة، فالجحيم هو ألمهم ووحدتهم. وكونهم لا يجدون أي أمل في التحسّن، يميلون إلى الوقوع في اليأس والإحباط. وعندما يصبح وضعهم خطرًا يجدون في الانتحار المنفذ بمساعدة الطبيب شعاع أملهم الوحيد ومخرجهم الوحيد.

التجربة الأشد خطورة والأكثر جدية التي يمر بها الذين يعانون من الألم النفسي أو الجسدي هي أنهم يجدون مصابهم عبثيًا وخاليًا من أي معنى. لكن آباء الكنيسة الشرقيين المقتنعين أن الله هو مبدأ الحياة

البشرية يجدون دائمًا أن للألم قيمة خلاصية. لكن لتأكيد ذلك، نحن بحاجة إلى أن نوضح أن الله لا يفرض العذاب كجزاء أو انتقام من جرّاء خطايانا. فمع أن الله يستخدم الألم والسيئات كجزء من التربية الإلهية، لا يمكننا الافتراض بكل بساطة أن الله «يريد» المأساة للإنسان في حياته. في الإصحاح التاسع من إنجيل القديس يوحنا يؤكد يسوع بوضوح تام أنّ الألم والذنب ليسا مترابطين. فالله يسمح بوقوع المأساة لكن هذا لا يعني أن الإنسان يتألم على قدر خطيئته. في صلاة السحر التي وضعها رهبان دير أوبتينو والتي ذكرناها آنفًا نوجّه إلى الله الطلبة الآتية: «علّمني كيف أتعامل مع كل ما يأتي إليّ خلال النهار بقناعة راسخة أنك أنت وحدك السيّد على كل شيء. وفي الحالات الفجائية اجعلني لا أنسى أنّ كل شيء إنّما هو من لدنك أنت». لكن من غير المعقول أن يريد الله-أو يرغب-وهو إله الرحمة والمحبة، العذاب والتفجيرات الإرهابية أو حتى بمأساة الموت بحد ذاتها. إذا كنا نؤكد أن ما من شيء يحدث بمعزل عن إرادة الله، فعلينا بالتالي أن نصر على إقامة تمييز أساسي بين ما يريده الله وما يرغب به وما يقصده أو يسمح به، أي أن نميّز بين «إرادة القصد» و«إرادة القبول» لديه. فالله لا يرغب في أن تكون خليقته ضحية الألم الذي يجردها من إنسانيتها مهما تمردت في وجهه. لكن في السر الذي لا يسعنا سبر غوره، فإنه قد «يريد» لهم هذه التجارب.

هذا هو الوعي الذي يقود آباء الكنيسة إلى التفتيش عن تفسير لأصل الشر والمعاناة في تمرد الإنسان ضد الإرادة الإلهية، في سعيه الدائم إلى «لذة» تدمير ذاته عوض السعي إلى الفرح الحقيقي. على سبيل المثال، يعزو القديس مكسيمس المعترف الألم إلى السقوط ويصرح أن هدفه هو

تطهير النفس من «أدران اللذة الحسية» و«تجريدها عن الأمور المادية». ويضيف أنّ «هذا هو السبب الذي يجعل الله في عدله يسمح للشيطان أن يُنزل العذابات بالإنسان». وكما تقول مقدمة سفر أيوب، حتى لو أنّ الله نفسه يريد أن تنزل هذه العذابات بالإنسان إلا أن العامل الفعلي الذي من خلاله تحصل هذه المصائب هو الشيطان العدو والمجرّب، لا الله نفسه.

الأمر الذي يتفق عليه الآباء إذًا هو أن الإرادة الإلهية تسمح بالألم الذي لديه القدرة على تنقية الإنسان من أهواء الخطيئة وإعادته إلى الشركة مع الله. ويعبّر القديس مرقس الناسك من القرن الخامس عن هذه الحقيقة بالطريقة التالية: «رحمة الله مختبئة في آلام لم نخترها نحن؛ وإذا اقتبلنا هذه الآلام بصبر، فإنها تقربنا من التوبة وتحررنا من العقاب الأبدي» ويضيف قائلاً: «دع الآلام غير الطوعية تعلّمك أن تذكر الله ولن تفوتك فرصة التوبة».

تضطرّنا فكرة الوكالة[٣] المسيحية على قبول الألم الشخصي والبَحث عن الشفاء الروحي من خلاله. مع أن «الإنسان الظاهر فينا» قد يكون في طور الزوال أو الخراب، كما قال الرسول المتألّم، فإن «الإنسان الباطن يتجدد كل يوم» (٢ كور ٤، ١٦). في الحدود التي يمكن أن يحتملها الإنسان، بوسع بعض مستويات الألم والعذاب أن تكون بمثابة نعمة روحية تعزّز السلام والقدرة الداخليّين، تلك القدرة التي تبلغ الكمال في الضعف (٢ كور ١٢، ٩-١٠). وكما يقول القديس بولس أيضًا: «لأنه أُنعم عليكم، بالنظر إلى المسيح، أن تتألّموا من أجله، لا أن تؤمنوا به فحسب» (فيل ١،

(٣) الإنسان وكيل أسرار الله (١كور ٤، ١-٢) وأسرار الله هي مقاصد الله الخفية التي يكشفها الروح. (المترجمة)

٢٩). هنا يشير الرسول إلى الاضطهاد تحديدًا. مع ذلك، وكما يرد في المقطع الشهير التالي من رسالته إلى أهل رومة، فهدفه هو التشديد لقرائه على أهمية الآلام الخلاصية والمقدّسة إذا ما تمّ احتمالها بشجاعة.

«لا بل نفتخر بشدائدنا لعلمنا أنّ الشدّة تلد الثبات، والثبات يلد فضيلة الاختبار وفضيلة الاختبار تلد الرجاء والرجاء لا يخيّب صاحبه، لأن محبة الله أفيضت في قلوبنا بالروح القدس الذي وُهب لنا». (روم ٥، ٣-٥).

إن نوعية المحبة الإلهية وغزارتها هي بالتحديد ما يساعد المتألّمين، كما يقول المسيح يسوع نفسه، أن «يثبتوا إلى النهاية» (متى ١٠، ٢٢؛ مر ١٣، ١٣).

منذ أكثر من ثلاثين سنة، قام راهب أميركي مصاب بآلام جسدية حادة بترجمة كتيّب للمؤلف الأرشمندريت سيرافيم باباكوستاس عنوانه «في ساعات الألم». ويحمل هذا الكتيّب درسًا هامًا من المفيد أن نورده في ما يلي:

إذا كان على المسيح أن يسير إلى المجد من خلال الألم، يكون من المستغرب ألاّ نقوم نحن أتباعه بالشيء ذاته. إذا كان القدوس المنزّه عن الخطيئة، الذي لا سلطان للعذاب والألم عليه، قد اختبر كل أنواع العذاب والألم من أجلنا فهل من المستغرب أن يكون كل الذين يتقدسون من خلاله بحاجة إلى التطهر والتنقية في تجارب قاسية؟

تعلّموا هذا إذًا يا أعزّائي المسيحيين. لو أنّ الإنسان لم يخطأ، ولو لم نكن كلنا خطأة، لسرنا بالتأكيد نحو المجد الإلهي دون عذاب أو ألم. لكن الآن ليس من طريق آخر لبلوغ هذا المجد إلا من خلال العذاب والألم. فقائد خلاصنا نفسه سار على هذه الطريق.

عندما تحلّ بنا المأساة، وتجلب معها الألم والحزن الكبيرين، نبدأ بالتساؤل عن قصد الله من ذلك وبالتشكيك في أسس إيماننا؛ هذا هو ردّ فعلنا الطبيعيّ. والسؤال القديم الذي طُرح ولا يزال يُطرح «لماذا تحلّ السيّئات بالناس الطيبين؟» يبقى بدون جواب. يجيب اللاهوتيون عن ذلك بالتحدّث عن الربوبية[٤]. أما العلماني الذي يعاني وطأة الشدائد، فيريد أن يعلم كيف يوفّق بين إيمانه بقدرة الله المطلقة والقول الكتابي «الله محبّة». إذا كان الله كلي القدرة، وإذا كان بالفعل إلهًا محبًا، فكيف يمكنه أن يسمح بأن أختبر أنا هذا الحزن الشديد؟ خاصة إذا كانت حدّة المعاناة تجعلني غير قادر على الصلاة لأن تركيز فكري وجسدي كلّه متمحور حول ما أجده غير قابل للاحتمال. وإذا استطعت أن أوجه أفكاري نحو الله، فيبدو أنّ هذا التوجّه لا يكون إلاّ محفوفًا بالإحباط والغضب والتمرّد.

مهما كان السبب المباشر لمعاناتنا وأيًا كانت طبيعة هذه المعاناة، لا بد أن نتذكر أمرين: الأول، أن المعاناة شركوية أي كنسية (ecclesial). إنها

(٤) علم الإلهيات الذي يبحث عن وجود الله وصفاته وعن العدالة الإلهية. (المنهل: قاموس فرنسي - عربي، دار الآداب، ١٩٩٥). (المترجمة)

تطول جسد المسيح بكامله بما أننا «أعضاء بعضنا لبعض» (روم ١٢، ٥). هذا يعني أنّه بوسع القيمة الخلاصية الكامنة في معاناتنا أن تسهم في خلاص أشخاص آخرين إضافة إلى خلاص أنفسنا نحن. وكما أن خطيئتنا تترك أثرها في الجسد بأسره، كذلك معاناتنا، إذا احتملناها بإيمان وقدّمناها إلى الله بمحبّة، يمكنها أن تُحدِث تحوّلاً في وضع الآخرين الموجودين في هذا الجسد. كيف يحصل ذلك؟ هذا يبقى سرًا لن يتمكن أحد في هذه الحياة من سبر غوره. ولكن حصول ذلك هو خبرة كنسيّة. وحتى عندما يبدو أنّ المعاناة خالية من أي معنى وتفوق القدرة على الاحتمال، فإن فعل الاستسلام لله بإيمان ومحبة يمكّن الإنسان المتألّم من الاشتراك مباشرة وبشكل حميم في صليب المسيح. الملائكة عند القبر تعرفوا على الرب القائم أنه «المصلوب» (ho estauromenos مر ١٦، ٦ ومتى ٢٨، ٥). والفيلسوف الفرنسي باسكال ردّد هذه الرسالة عندما أعلن أنّ «المسيح يحتضر حتى نهاية العالم». فالرب القائم يبقى إلى الأبد «المصلوب». بالتالي، يكون المتحدون معه متّحدّين أيضًا بصَلبه الذي تم مرة واحدة وإلى الأبد، والذي يستمرّ معناه وقوّته على مدى الدهور. ومع أن آلام المسيح وموته حققا فداء العالم، فإن معاناتنا الشخصية -التي تُمنح لنا كذبيحة تسبيح وشكر لقاء هبة الحياة التي مُنحناها- يمكنها أن تصبح الوسيلة التي من خلالها نتحد به وبجميع الذين يحتملون آلامهم بشجاعة وإيمان. هكذا، فإن الألم يمكنه أن يتحول إلى وسيلة فاعلة لخلق شركة عميقة وحميمة مع المسيح ومع أعضاء جسده المتألمين.

ولكن هناك نقطة ثانية لا بد من التوقف عندها. إن معاناتنا لا

تمكّننا فقط من الاشتراك بآلام المسيح وصلبه، بل هي وسيلة أساسية تجعل المسيح أيضًا يشترك في واقع مرضنا المستمر حتى الموت. على الرغم مما قد يبدو أنه عنصر من عناصر العبثية أو فقدان كلّي للمعنى والهدف في معاناتنا، فالشهادة الكتابية والآبائية تبقى واضحة: الله يرافقنا في ألمنا. هو لا يدرك فقط واقع الألم الذي نعيشه بل يشاركنا به حتى النهاية، ويحتسي كأسه المرير حتى آخر قطرة. وهكذا فإنه يحوّل قلقنا الذي لا معنى له إلى خبرة خلاصية حقيقية.

هذا يصحّ حتى عندما يكون الإنسان غير قادر على إدراك هذا البعد الخلاصي بسبب حدة الألم النفسي أو الجسدي، أو لكونه دخل في حالة الغيبوبة المستمرة. ففي هذه الحالة، تقع على عاتق الكنيسة -العائلة والرعية- مسؤولية تعهّد الشخص عبر الصلاة والمحبة. وهكذا فإنهم يفعلون ما لا يستطيع الإنسان أن يفعله لذاته، وخاصة إيداع ألمه وحياته كلها في عهدة نعمة الله ورحمته. وهذا هو التصرف الذي يجيب بكل إيمان على التضرع الذي نتلوه في طلباتنا: «لنودع أنفسنا وبعضنا بعضًا وكل حياتنا المسيحَ الإله».

في الحالات التي لا يستطيع فيها المريض المتألم أن يختبر البعد الخلاصي لألمه، يبقى ما نعرفه بـ «الألم الخلاصي بالنيابة» الذي يتحقق من خلال وجود المصلوب وقدرته المقدّسة، كما من خلال وجود الآخرين الذين يشاركون الشخص المتألم معاناته ومن خلال تضرعهم من أجله ومحبتهم له. يمكن لهذين التكامل والعمل المشترك المحبّ والرحيم بين المسيح والآخرين، أن يحوّلا إذًا المعاناة البشرية من كونها فعل سخرية من هشاشتنا وحكمًا على خطيئتنا، إلى وسيلة تقديس ووعد بالنعمة الأبدية

الآتية. فالذي يثبت إلى النهاية -باحتماله ألمه بشجاعة ومحبة، سامحًا بالتالي للآخرين أن يحملوا هذا الألم نيابة عنه بالصلاة والمحبة- يخلص (مر ١٣، ١٣).

عندما ننظر، من هذه الزاوية، إلى النور المشعّ النابع من ألم المسيح وموته، يتضح لنا أنّ لكل ألم قدرة مخلِّصة. فالصلاة المشتركة التي يرفعها أعضاء جسد المسيح بصوت واحد ومتعاضد بإمكانها تحويل أي مأساة إنسانية «فارغة من المعنى» إلى شهادة للصليب وللحقيقة الآتية: أنّ الحياة غلبت الموت.

الموت الرحيم والعناية بالمرضى المشرفين على الموت

ما هي علاقة هذا التحليل بوسائل الإنعاش التي تُستخدم في حالة المرضى المشرفين على الموت؟ هل يمكن أن تُبرِّر اعتبارات «نوعية الحياة» اللجوء إلى القتل الرحيم، سواء كان ذلك بشكل تدخل طبي مباشر أو انتحارًا يُنفَّذ بمساعدة الطبيب؟

معنى «الميتة الصالحة»

تتضمن نشرة مركز Park Ridge التي تحمل عنوان «اختيار الموت» عدة تصاريح لعلماء أخلاق أرثوذكسيين حول موضوع القتل الرحيم، أي الإنهاء الطبي المتعمّد لحياة الإنسان. وجميعهم متفقون على رأي برز مؤخرًا ويمكن تلخيصه بالآتي: ١- الحياة البشرية التي خلقها الله على صورته مقدَّسة بطبيعتها ويجب أن تُحترَم وتصان لهذا السبب؛ ٢-

انطلاقًا من المبدأ الذي على أساسه أوكل الله الإنسانَ بالنظام المخلوق، فإن لحظة الموت، كلحظة الحمل، هي في عهدة الله؛ الله وحده سيد الحياة والموت والاحتضار. هناك وقت للحياة ووقت للموت وهذا الوقت لا يحدده إلاّ الله وحده؛ ٣- يجب بذل كل جهد من أجل إعادة المريض إلى حالة صحية فضلى؛ فحياة المريض تحتفظ بقيمتها وأهميتها غير القابلتين للتقليص حتى عندما لا يمكن للإنسان أن يستعيد كامل عافيته؛ ٤- في حالات المرضى المشرفين على الموت (حيث يكون الاحتضارُ سيرورةً لا رجوع عنها والموتُ قريبًا جدًا) يُسمح بإيقاف عمل وسائل الإنعاش التي لا تكون إلاّ عبئًا ثقيلاً على كاهل المريض؛ وبخاصة في حالات الموت الدماغي فإنّ الإبقاء على وسائل الإنعاش أمر غير أخلاقي وليس فقط غير نافع؛ ٥- من جهة أخرى، لا يمكن أن يكون هناك أي تبرير لإنهاء الحياة البشرية، حتى في حالات الأمراض الفتاكة المترافقة مع معاناة حادّة. فالقتل الرحيم والانتحار المنفذ تحت إشراف الطبيب تحرّمهما الأخلاق الأرثوذكسية، سواء عبّر المريض عن رغبته في الموت أم لا.

المبرر الذي يكمن في أساس هذه الاستنتاجات هو مبرر لاهوتي. يصرح الأب ستانلي هاراكاس إنّ «الميتة الصالحة الوحيدة بالنسبة إلى الأرثوذكسية هي قبول الإنسان نهايةَ حياته الأرضية بشكل سلميّ، بإيمان وثقة بالله، وعلى رجاء القيامة». ثمة طلبة في خدمة القداس الإلهي الأرثوذكسي نطلب فيها من الله «أن تكون أواخر حياتنا مسيحية سلامية بلا ضرر أو خزي». إذًا، الميتة الصالحة هي الوفاة التي تحافظ على أكبر قدر من الوعي بأقل نسبة من الألم، مع إيداع حياتنا في عهدة الله الرحيم.

يعبّر التراث التقويّ الأرثوذكسي التقليدي عن الرغبة في تجنب

«الموت الفجائي». ومعظم الأشخاص لا يفهمون ذلك بل يريدون أن يكون موتهم «سريعًا، نظيفًا، وإذا أمكن، خلال النوم...». إلاّ أنّ الموقف الأرثوذكسي الأصيل يعترف بالحاجة إلى التهيؤ للموت: أي بإعطاء المريض المحتضر الوقت اللازم للمصالحة مع أفراد عائلته وأصدقائه، والوقت الكافي ليتصالح مع الله من خلال الاعتراف، والوقت لاشتراك أخير في جسد المسيح ودمه المحييين. وهذه الحاجة إلى التهيّؤ لنهاية الوجود الأرضي هي ما يفسّر كثرة الصلوات التي ترفعها الكنيسة الأرثوذكسية والتي يطلب فيها الإنسان من الله أن ينجيه من الموت الفجائي. فالميتة الصالحة تتطلب إذًا الوقت والسلام الداخلي والعناية المناسبة والمُحبّة.

ماذا يعني هذا كلّه بالنسبة إلى حالات محدّدة وأمام الإجراءات المتخذة والتي تسمح بتوفير المزيد من العناية الطبية في نهاية الحياة؟

يتفق اليوم علماء الأخلاق الكاثوليك والأرثوذكس على قبول القرار القاضي بإيقاف عمل وسائل الإنعاش في حالات المرضى المشرفين على الموت كقرار «مشروع»، عندما يأتي هذا القرار بناء على رغبة المريض وعندما لن يكون لاستمرار العلاج أي نفع (وذلك بناءً على تقييم يجرى إثر احتساب معدل «العبثيّة» ونسبة «المنافع - الأعباء»). لكن هذا يقودنا إلى معضلة من نوع آخر: كيف نحدّد أنّ المريض مشرف على الموت، وهل يُعتبر إيقاف عمل وسائل الإنعاش «موتًا رحيمًا»؟

يُعتبر «المريض مشرفًا على الموت» عندما لا يُتوقّع له أن لن يعيش أكثر من ستة أشهر. هذا التعريف عام جدًا بحيث يجعل من الأنسب تعريف «المريض المشرف على الموت» بأنه الإنسان الذي، وفقًا للرأي الطبي

الاختصاصي، يشهد حالات بيولوجية لا رجوع عنها وتقود إلى الموت الوشيك.

يتفق علماء الأخلاق الأرثوذكس والكاثوليك على أن إيقاف عمل وسائل الإنعاش في هذه الحالة لا يُعدّ موتًا رحيمًا. فالموت الرحيم، عبارة معتمدة اليوم كترجمة لكلمة euthanasia، إلاّ أن المعنى الأصيل للكلمة هو «الميتة الصالحة» a good death. ولكن في السنوات الأخيرة، تم الخلط ما بين هذه العملية وتقنيات تحسين النسل كما تم الخلط بينها وبين ظاهرة الطبيب كيفوركيان، ما يحدو بنا إلى تنقية هذه الكلمة من الظاهرتين معًا. فمع التطورات التقنية الحديثة وعجزنا عن رسم خط فاصل بين التدخل العلاجي في مسيرة الاحتضار من جهة و«السماح للطبيعة بأن تأخذ مجراها» في ما نؤمّن علاجًا للأوجاع ونقدّم العناية المسكّنة من جهة أخرى، يكون من الأنسب التخلي أيضًا عن تعبيرَي «الموت الرحيم السلبي» (الذي اخترنا أن نسمّيه ببساطة «الموت الرحيم» في الترجمة العربية) و«الموت الرحيم الفاعل» (الذي اخترنا أن نسمّيه «القتل الرحيم» في العربية). وإذ يعني الموت الرحيم «وضع حدٍّ لحياة المريض عبر القيام بفعل محدد»، فلا يمكن أن يسمح التقليد الكاثوليكي أو الأرثوذكسي بمثل هذا العمل.

منذ حوالى عشرين سنة، أصدر علماء الأخلاق الكاثوليك وثيقة حول الموت الرحيم قالوا فيها إنّ هذا اللفظ غير دقيق ومضلّل وإنّ من الأفضل تجنّب استخدامه في الحديث عن بعض الأفعال والقرارات المتعلقة بالعناية بالمرضى في المراحل النهائية من حياتهم. وعلى الرغم من أن الأرثوذكس لم يصدروا أي تصريح رسمي حول هذا اللفظ بحد ذاته إلا أن الموقف

الكاثوليكي منسجم كليًا مع الفهم الأرثوذكسي لما يسمّى «القتل الرحيم». يقول العلماء الكاثوليك في تقريرهم أن تعبير «الموت الرحيم» يجب ألا يشمل:

١- الأفعال المتعلقة بالعناية بالمرضى في مراحل حياتهم الأخيرة والتي تهدف إلى جعل المرحلة الصعبة قابلة أكثر للاحتمال (التجفاف، التدليك، الأدوية المسكنة للأوجاع، مرافقة المحتضر...)؛

٢- قرار وقف بعض العلاجات الطبية التي يبدو أن حالة المريض لا تتطلبها (تعبّر اللغة التقليدية عن هذا الأمر بالتالي: «قرار إيقاف الوسائل العلاجية الاستثنائية»). تاليًا الأمر لا يتعلق بقرار يحكم على المريض بالموت بل باستخدام الإمكانات التقنية بشكل مناسب وتبعًا لجدول يوضع بتأنٍّ واستنادًا إلى حكم جيّد؛

٣- إجراء يُتّخذ لتخفيف آلام المريض وربما تحت طائلة تقصير مدة حياته. فهذا الإجراء هو جزء من دعوة الطبيب: إذ إنّ مهمّته لا تقتصر على شفاء المرض أو إطالة العمر بل تشمل -وبشكل أعم- الاعتناء بالشخص المريض وإراحته من ألمه[٥].

برز، في الكتابات الطبية، عنصر هام في خضم الجدال المتعلق بحق الإنسان بالموت لم توله وسائل الإعلام الاهتمام الكافي. يتعلق هذا العنصر بحكم أصدرته المحكمة العليا في الولايات المتحدة رفضت فيه الانتحار

(٥) نشرت هذا التصريح مطابع الفاتيكان في العام ١٩٨١: «Questions of Ethics Regarding the Fatally Ill and the Dying», In *Medical Ethics: Sources of Catholic Teaching*, 116.

المنفذ بمساعدة الطبيب (Washington v. Glucksberg, 117 S. Ct. 2258 [1007]). وأشار روبرت بورت، أستاذ القانون في جامعة يال، في مقالته المنشورة في مجلة The New England Journal of Medicine، إلى أن قرار المحكمة، «يدعو كافة الولايات الأميركية إلى أن تتضمن قوانين لا تعيق القرار الذي يسمح بإعطاء المريض علاجًا لتسكين الألم، وبخاصة في حالة الأشخاص الذين يواجهون الموت ويحتاجون إلى تسكين الأوجاع وغيرها من الأعراض الجسدية... فالمحكمة، بإصدارها هذا الحكم الذي ينص على أن تسكين الأوجاع الذي يهدف إلى التخفيف من الأعراض المرافقة للمرض لا يُعتبر انتحارًا منفذًا بمساعدة الطبيب، سمحت باستخدام مكثّف للعلاجات المسكّنة».

بعبارة أخرى، دعمت المحكمة العليا «الحق الدستوري في العناية بواسطة التسكين» فيما رفضت التدخل الفاعل في المساعدة على الانتحار. هذا التطور لافت جدًا بما أنه يزيل حاجزًا هامًّا من الحواجز التي كانت تعيق العلاج بالتسكين ولاسيما خوف الطبيب المعالج من التعرض لملاحقة قضائية إذا ما لجأ إلى استخدام المسكنات التي قد تقصّر من عمر المريض المصاب بمرض فتاك والمشرف على الموت. إن تسكين أوجاع المرضى المشرفين على الموت، الذين يسبّب لهم السرطان المتفشي في أجسادهم أو غيره من الأمراض ألمًا ومعاناة لا يُحتملان، يمكن أن يشمل تقنية «التسكين حتى الموت»؛ وفي هذه الحالة، يُنظر إلى الأمر من زاوية مفعوله المزدوج. لكن هذا الإجراء لا يُعتبر موتًا رحيمًا بل مجرّد علاج مناسب أخلاقيًا - وضروري في الواقع- يتم في الحالات التي يقتصر فيها الخيار البديل على السماح للمريض بالموت بعد أن يكون قد تمّ تأجيل قلقه وبؤسه.

هكذا فإنّ العلاج بالمهدئات وإيقاف عمل وسائل الإنعاش في الحالات «الميئوس منها» وإعطاء الأدوية المناسبة (كالمورفين وغيره من المهدئات) حتى لو أدّى ذلك إلى تقصير مدّة حياة المريض، لا تُعتبر موتًا رحيمًا. وهذا بالنظر إلى مبدأ «المفعول المزدوج». فليس القصد هو قتل المريض أو الحدّ من مدة حياته. بل تقديم الراحة والعناية المناسبتين له كي يقوده احتضاره قدر المستطاع إلى «نهاية سلامية بلا ضرر ولا خزي».

إذا كان المريض المشرف على الموت قد أعلن، سواء عبر «وصية حياة» أو بواسطة أحد الأشخاص الذين يقدمون له العناية أنّه لا يريد أن تستخدم أي وسيلة «غير طبيعية» من شأنها أن تمدد فترة احتضاره فإننا مجبرون أخلاقيًا باحترام طلبه هذا. والأمر يصح أيضًا بالنسبة إلى طلب «عدم استخدام وسائل الإنعاش» الذي يكون مسجلاً في ملف المريض الطبي. فيجب أن يحترم المعتنون بالمريض وأفراد عائلته وغيرهم من المهتمين، إضافة إلى المحاكم، مبدأ استقلالية المريض، وإلاّ وقعنا في نزعة الوصاية الأبويّة التي تفترض أن الفريق الطبي أو فريقًا آخر أقدَر من المريض على اتخاذ القرارات المتعلقة بالعناية به وعلى تحديد ما هو الأنسب له.

تميل «الوصاية الأبوية» التقليدية إلى التشديد على حاجات المريض الظاهرة عوضًا عن حقوقه. فكانت تفترض أن الفريق الطبّيّ هو في موقع يمكّنه أكثر من المريض أن يقوّم تلك الحاجات ويحدد بالتالي العلاج الأنسب. مع تطور تقانة الإنعاش التي تساعد على استمرار الحياة، وبإزاء القيم المتضاربة الموجودة في المجتمعات التعددية، اقترح علماء الأخلاق نمطًا من الوصاية الأبوية المحدودة التي تحترم الحاجة إلى وجود موافقة

مسبقة من قبل المريض إلى جانب الاعتراف باستقلالية المريض الذاتية، فيما تم الإقرار بأنّ بعض الحالات تستدعي التدخل لمنع المريض من إلحاق الأذى بنفسه (كالانتحار مثلاً). ويجب أن يقابل احترام الحرية الشخصية أو الاستقلالية اهتمامٌ بأدوار المريض ومسؤولياته في المجتمع والعائلة والكنيسة. وهذا الاهتمام يبرر بعض الأشكال المحدودة من نزعة الوصاية الأبوية. وفي جميع الأحوال، يجب أن تقوم هذه الوصاية الأبوية على الإقناع وليس الإكراه.

إذًا تقتضي «الميتة الحسنة» عناية جسدية وروحية. ويمكن تحقيق ذلك أولاً بضمان أمرين: موافقة المريض المسبقة واحترام استقلاليته الذاتية، وحرية اتخاذ القرارات الشخصية حيال علاجه في المراحل النهائية من حياته، وثانيًا، تأمين المرافقة المحبة للإنسان المحتضر من خلال وجود العائلة والأصدقاء بقربه. وبالطبع هذا يتطلب من الكنيسة أن تقوم بدورها الكهنوتي عبر إيداع الشخص المحتضر بين يدي الله بأعمال المحبة والرحمة وبالتضرع من أجله.

علاج الألم

لا يتطلب علاج المرضى المشرفين على الموت أن يكونوا قادرين على إعطاء موافقتهم الصريحة وأن يتم احترام استقلاليتهم الذاتية فحسب، بل يتطلب أن يحصلوا على مداواة الأوجاع بشكل مناسب. فتقنيات التخفيف من الألم باتت معقدة اليوم بحيث إنّ عددًا قليلاً فقط من المرضى يعاني من الأوجاع المبرحة والبؤس. وشعورهم بهذه الآلام يدل على أنهم لا ينالون العناية المناسبة. لكننا لا نزال بحاجة إلى القيام

بالكثير من الأبحاث حول الأدوية المسكنة للأوجاع وطريقة تقديمها. وهذه مسألة دقيقة للغاية تم تجاهلها بشكل كبير حتى في كليات الطب.

على الرغم من أن المورفين وغيره من المخدرات يمكن استخدامها في كندا وأوروبا الغربية من أجل تخفيف الألم المزمن أو الحاد، فالأمر مختلف تمامًا في الولايات المتحدة. ذلك أن التطورات التي شهدها حقل معالجة الآلام كبحتها في الولايات المتحدة القوانينُ التي تحظّر الاستخدام الطبّيّ لبعض المخدرات ومن أهمّها الهيرويين. فبسبب الانتشار الواسع والمدمّر لتعاطي المخدرات على مستوى الشارع، ما زلنا مترددين حيال تبني وسائل علاجية قد أمست أمرًا عاديًا جدًا في بلاد أخرى، ككوكتيل برومبتون Brompton's cocktail الذي يتكون من الهيرويين أو المورفين، والمستخدم بشكل فعّال جدًا في دور العجزة في سان كريستوفر في إنجلترة، وغيره من المخدرات الأخف تأثيرًا كالماريجوانا[٦].

من غير المنطقي القول، كما يقول العديد من الناس، إنّه لا يجب استخدام المخدّرات المناسبة للتخفيف من الألم في حالات المرضى المشرفين على الموت لأن الإنسان قد يدمن عليها. هذا يصح إذا كنا نقصد بـ «المشرف على الموت» المريضَ المحتضر. ففي حالات المرض الفتاك الحاد -كأورام الحلق وسرطان العظام والقولون، والتصلب المتقدم والمتنوع،

(٦) يتم تحضير كوكتيل برومبتون من أجل معالجة المرضى المصابين بالأمراض الفتاكة والمشرفين على الموت، وهو محلول كحولي يحتوي على المورفين أو الهيرويين إضافة إلى الكوديين ومهدئ اختياريّ. تكمن أهميته في أن الجسم لا يدمن عليه. إضافة إلى ذلك، لوحظ أن المرضى الذين يطببون أنفسهم بهذا المحلول يتطلبون عيارات أقل من المرضى الآخرين، والسبب واضح وهو أنهم «يتحكمون» بالوضع، فكلما خف مستوى القلق لديهم، تخف درجة الألم الجسدي الذي يشعرون به.

والسيدا - فمحبتنا للمريض المحتضر واحترامنا له يقتضيان استخدام أي وسيلة متاحة للتخفيف من الألم الذي قد يقوده إلى اليأس وفقدان الرجاء. علينا أن نتذكر أن رعدة الموت في العديد من الحالات إنما هي الرعدة من الاحتضار بحد ذاته ومما يواكبه من آلام جسدية. إذًا، يجب أن تحظى معالجة الألم بالطريقة المناسبة بالأولوية من أجل تخفيف قلق المريض وضمان أن أيامه وساعاته الأخيرة سوف تمضي بسلام ووعي وبأقلّ درجة ممكنة من البؤس الجسدي.

الغيبوبة المستمرة، الغيبوبة العميقة والموت الدماغيّ

حتى الآن، افترضنا في حديثنا وتحاليلنا أنّ الشخص المحتضر واعٍ وأن درجة الألم والأسى اللذين يختبرهما إنما يقعان في نطاق قدرته على الاحتمال، وأن الأشخاص الذين يعتنون به، ومنهم العائلة والكهنة، موجودون حوله لإحاطته بالاهتمام وتلبية حاجاته. ولكن ماذا عن أولئك الذين يفقدون الوعي والذين يكونون قد دخلوا في حالة غيبوبة عميقة أو مستمرة؟

«الغيبوبة العميقة» هي حالة من فقدان الوعي تتسم بعدم القدرة على الاستجابة للمنشطات الخارجية. في الحالات الحادة والمطولة، تميل ارتكاسات التفادي avoidance reflexes إلى الزوال كليًا. والسبب في ذلك انقطاع في التفاعل -سببه التعرض لحادث ما أو المرض أو دخول السموم إلى الجسم- بين الوظائف المعرفية لنصفي الكرة الدماغية من جهة وعمليات الإثارة في التكوين الشبكيّ، وهو نظام خلايا عصبية وألياف موجودة أساسًا في الدماغ الأوسط وعنق الدماغ العلوي. هذه

الحالة لا رجوع عنها مبدئيًا، كما في حالة كارن آن كوينلان وإيلان إسبوزيتو[٧]. كانت السيدة كوينلان في حالة الغيبوبة المستمرة وتوفيت في شهر حزيران ١٩٨٥، بعد مرور أكثر من تسع سنوات على وقف عمل آلة الإنعاش. أما السيدة إسبوزيتو، التي دخلت في حالة غيبوبة دائمة استمرت سبعًا وثلاثين سنة بعد خضوعها لبنج عام، فقد توفيت دون أن تستعيد وعيها. السؤال الأخلاقي الذي تثيره هاتان الحالتان واحد: هل أن التقنيات الطبية الحديثة، كالتغذية المصطنعة والإماهة، قد استطاعت فعلاً أن تبقي هاتين السيدتين على قيد الحياة؟ أو أنها لم تقم إلاّ بتمديد الفترة التي كانت ستقود إلى موتهما، لا محالة، والتي بدأت منذ لحظة وقوع الحادث الذي تعرضت له كل منهما؟ بعبارة أخرى، هل قامت وسائل الإنعاش بالحفاظ على الحياة، أم أنّها مددت فقط عملية الاحتضار؟ وإذا كان الاحتمال الثاني هو الجواب فماذا يعني ذلك بالنسبة إلى الواجب الأخلاقي الذي يملي علينا تقديم التغذية والإماهة للمرضى في حالة الغيبوبة العميقة؟

وبخلاف المرضى في الغيبوبة العميقة، فإن أعين الذين يدخلون في حالة الغيبوبة المستمرة تبقى مفتحة، ويبدو أنهم يمرون بمراحل نوم تليها مراحل يقظة ويتكرر ذلك طوال الوقت. وأحيانًا يصدرون أصواتًا يعتقد الآخرون خطًا أنها محاولات للتكلّم. فحالة الغيبوبة المستمرة تنجم عن ضرر يصيب نصفي الكرة الدماغية يمنع الإنسان من أي إدراك للذات. أما الارتكاسات المستقلة وغيرها فلا يصيبها أي خلل. في أغلب الأحيان،

(٧) Karen Ann Quinlan and Elaine Esposito.

من الممكن الرجوع عن هذه الحالة، ولكن إذا استمرت بضعة أشهر فإن الشفاء التام يبدو مستحيلاً. في بداية السنة ١٩٩٥، أفادت وسائل الإعلام أنّ الباحثين اليابانيين نجحوا في إحياء عدد من المرضى الذين كانوا في حالة الغيبوبة المستمرة، وذلك بإثارة دماغهم الأوسط. لكن الوقت ما زال مبكرًا لمعرفة ما إذا كانت هذه التقنية أو غيرها سوف تقدّم حلاً طبيًا للمشكلة.

تطرح حالات الغيبوبة العميقة والغيبوبة المستمرة هذه سؤالاً حول كيفيّة تعريف «الموت». هل المرضى في هذه الحالات أحياء أم أموات؟ وما هو العلاج المناسب في كل من هذه الحالات؟ الموضوع معقد لكون النصوص الطبية تسمّي الغيبوبة المستمرة «موتًا دماغيًا». هذه اللغة لا تخدم مصلحة المريض ما دامت هناك إمكانية للرجوع عن هذه الحالة. أما السؤال فيبقى ما إذا كان يجب التعاطي مع المرضى الواقعين في حالة الغيبوبة العادية أو الغيبوبة المستمرة على أنهم «أموات»، أي اعتبارهم، بالتالي، مُرشَّحين مناسبين جدًا لوهب الأعضاء الحية. في جميع الأحوال، وحتى يتم تأكيد موتهم الفعلي طبيًا، يجب اعتبارهم أحياء والتعاطي معهم على هذا الأساس، مهما كان الحكم الذي نطلقه على «نوعية حياتهم». فما هي في الواقع «نوعية حياة» الأشخاص في حالة الغيبوبة؟ هل يمكن أن تنطبق على هذه الحالة كلمات الفتاة العذراء في نشيد سليمان «إني نائمة وقلبي مستيقظ» (نشيد الأنشاد ٥، ٢)؟ ربما عمق اللاوعي مشابه لعمق مثوى الأموات في رؤيا كاتب المزامير في قوله: «إن صعدت إلى السماء فأنت هناك وإن اضجعت في مثوى الأموات فأنت حاضر»! (مز ١٣٨/١٣٩، ٨).

من وجهة النظر المسيحية، المطلب الأساسي لوجود الشخص هو وحدة الجسد والنفس. ولكن كيفما حدّدنا «النفس»، يبقى واضحًا أنها مرتبطة بعمل الذهن (مع أنها غير مقتصرة على ذلك). هذا يعني أنه عند حدوث «الموت الدماغي»، يموت الجسد. لكن السؤال يبقى: كيف نحدد «الموت الدماغي»؟ يجد البعض أنّ الموت الدماغي يعني موت الدماغ كله: جذع الدماغ والجهاز الحوفي والقشرة الدماغية. فجذع الدماغ ينظّم وظائف معينة كالتنفس ومعدل ضربات القلب فيما يقوم الجهاز الحوفي (ومن أجزائه الهيبوتالاموس والغدة النخاميّة) بتنظيم وظائف الأكل والنوم والتوازن واتزان الأعضاء الحية في الجسم بشكل عام. فالجهاز الحوفي مسؤول عن ردود الفعل العاطفية كالنزعة الجنسية وآلية «قاتل واهرب» والحماية الذاتية بشكل عام. لكن أيًا من هذه الوظائف لا تشكل بحد ذاتها الوجود «البشري» أو «الشخصي». هبة الحياة البشرية تعتمد بالأحرى على المخ (أي نصفي الكرة الدماغية الأيسر والأيمن) والطبقة التي تغطيهما والمعروفة بالقشرة الدماغية. القشرة الدماغية تمكننا من اتخاذ القرارات وتنظيم حياتنا وتذكّر خبراتنا والتواصل مع الآخرين والقيام بأعمال إبداعية مختلفة (كالفن والموسيقى). وفي هذا الجزء من الدماغ تكمن أيضًا قدرتنا على النشاط الفكري: أي القدرة على التفلسف والتأمل والتعجّب والصلاة.

في الحالات التي تكون قد دمّرت أمراض معينة الدماغ العلوي أو نشاط القشرة الدماغية الخلفية، علينا الاستنتاج أن الشخص المعني لم يعد على قيد الحياة. فالوظائف الجسدية التي ينظمها جذع الدماغ والقشرة الدماغية لا تشكل الوجود البشري الشخصي: إنها مجرد أجهزة

دعم لما يجعلنا كائنات بشرية بحق. وحتى لو كان بالمستطاع الإبقاء على عمل الدماغ الأوسط والجذع الدماغي بالعمل (أي ضغط الدم والحرارة والتنفس) فالجسم ككل لم يعد «حيًا» بأيّ معنى. في هذه الحالات يمكننا أن نقول إن الآلية البيولوجية مستمرة بفضل التقانة التي تحل محل النفس البشرية أو قوّتها. لكن إذا تمّ التأكّد من أنّ الدماغ كلّه قد مات، وأن القشرة الدماغية لم يعد بإمكانها أن تعمل، فعندها فقط يكون من العقلاني التصريح بأن المريض توفي.

مع ذلك، تبيّن أن القيام بهذا التحديد أمر صعب جدًا وهذا ما حدا بالعديد من الأطباء وعلماء الأخلاق إلى الإقرار بأن المريض يعتبر ميتًا فقط في الحالات التي يكون فيها الدماغ بأسره قد مات. ولكن، في هذا الصدد، إننا بحاجة إلى الاستماع إلى رأي أحد علماء الأخلاق الأرثوذكس البارزين، أعني به هـ. تريسترام إنجلهارت الذي يقول بشأن تحديد حالة الموت: «الجسد البشري الذي لا يمكنه أن يعمل إلاّ بيولوجيًا دون أن تكون لديه أية حياة فكرية داخلية لا يحافظ على أي عامل أخلاقي... فموت الإنسان هو زوال الكيان الذي يمكنه أن يقدم وعودًا أو يعبر عن متطلبات معنوية قوية. وإذا أردنا توضيح هذه النقطة في ما يتعلق بتحديد حالة الموت قلنا إنّ الجسد الذي يموت فيه الدماغ كله أو الذي يشهد موتًا دماغيًا لا يشمل ساق الدماغ لا تستقيم فيه الحياة الفكرية ولا حتى الحياة الشخصية»[٨]. بعبارة أخرى تقتضي الشخصانية وجود القدرة الوظيفية

(٨) من أجل الاطلاع على نقاش حول هذه المسألة بكاملها، أنظر

Engelhardt's *The Foundation of Bioethics* (2nd. Ed., New York: Oxford University Press, 1996), 239-of 287, on «The Endings and Beginnings of Persons: Death, Abortion and Infanticide».

التي يتمتع بها الدماغ الأعلى. عندما تفقد هذه المقدرة بشكل لا يمكن تعويضه «فالشخص» أو «النفس» لا يعود موجودًا وينتفي وجود الحياة «الإنسانيّة». وفي هذه الحالات، لا تكون محاولات الإبقاء على الوظيفة البيولوجية مجرد محاولات عبثية بل إنها غير أخلاقية. إذ إنّ «وقت الوفاة» أتى ورحل، والنفس فارقت الجسد، كما أن وسائل الإنعاش لا تقوم إلاّ بتأخير «إطلاق النفس وإراحتها» وهذا ما نطلبه في صلواتنا من أجل المرضى المشرفين على الموت.

إلى أين يوصلنا هذا كلّه في ما يتعلق بالمرضى الذين يعانون من حالة غيبوبة عميقة أو من الغيبوبة المستمرة؟ ما كُتب عن هذا الموضوع إنما يعكس انقسامًا واضحًا في الآراء. لكنّ ثمة اتفاق متنامٍ مفاده أنّه بالإمكان وقف إمداد هؤلاء الأشخاص بالغذاء والماء وهذا مسموح به أخلاقيًا، لأن «وجودهم الشخصيّ» صار هامشيًا. غير أنّ هذه النظرة قريبة جدًا من مبدأ «نوعية الحياة» الذي يشدد على قدرات الإنسان وظروفه وليس على العلاقة بين فاعلية العلاج وإمكانية متابعة أهداف الحياة.

بالتالي، ينتج عن هذا النقاش أمر أساسي وهو: يجب استخدام كل وسيلة تشخيص وطريقة علاج مناسبة من أجل شفاء المريض. من وجهة النظر المسيحية المبنيّة على مبدأي ولاية الإنسان على الخليقة وقدسية الحياة، يمكن القول إنّ هذا الاتجاه هو بمثابة التعبير عن ضرورة «اختيار الحياة» (تث ٣٠، ١٩). في حالات الغيبوبة المستمرة، أو الغيبوبة العميقة، لا بد من افتراض أولي بأن المريض حيّ، ولا بد من تأييد خيار الحياة كما في كل الحالات التي لا يتم التأكد فيها من موت المريض الذهني. ولكن إذا تم تأكيد موت المريض دماغيًا -أي أن وظائف الدماغ والقشرة الدماغية

فُقدت ولا مجال لاستعادتها- فيكون من الدقيق طبيًا إعلان وفاة هذا الشخص. في حالات موت الدماغ العلوي - حتى عندما يمكن الإبقاء اصطناعيًا على وظيفة الدماغ السفلي - فإما أن تكون النفس قد فارقت الجسد أو أن وسائل الإنعاش تعيقها في محاولتها القيام بذلك. في كلتا الحالتين، من واجبنا أن «نحرر الإنسان ونطلقه».

وما دام من غير الممكن القيام بهذا التحديد بشكل مؤكّد في حالات الغيبوبة المستمرة والغيبوبة العميقة، فيكون من الخطأ أخلاقيًا فصل وسائل الإنعاش عن المريض. فقط في الحالات التي تخفق فيها المحاولات الكبيرة لزيادة فرص الشفاء، وعندما تنعدم كل الأدلة الواضحة على أن وظيفة اللحاء الدماغي الجديد neocortex قد توقفت بشكل لا رجوع عنه، يمكن أن يعتبر إيقاف وسائل التغذية والإماهة أمرًا مقبولاً أخلاقيًا.

تستند هذه الخلاصة جزئيًا على عبثية العلاج ولكنها تجد تبريرها في مبدأ قدسيّة الحياة بحد ذاته. فإذا كانت بعض الدول تنزلق اليوم في أخطار هذه التقنيات فذلك لأننا شوّهنا معنى الموت بشكل مأساوي ومحزن. ولكن الموت «فقد شوكته» كما تقول الأرثوذكسية؛ فالمسيح حطّم بموته قدرات الموت وحوّله إلى فصح أو إلى عبور من الحياة بالجسد إلى الحياة الأبدية بقرب الله الآب.

«قد ابتلع النصر الموت. فأين يا موت نصرك؟ وأين يا موت شوكتك؟ إنّ شوكة الموت هي الخطيئة وقوّة الخطيئة هي الشريعة. فالشكر لله الذي آتانا النصر عن يد ربنا يسوع المسيح» (١كور ١٥، ٥٤-٥٧)

التغذية والإماهة في حالة المرضى المشرفين على الموت

سؤال آخر يحتل قدرًا من الأهمية أثارته مبادرة واشنطن رقم ١١٩ والقرار رقم ١٦ في ولاية أوريغون وهو السؤال الذي يتعلق بنوع من الإنعاش المخصص للمرضى في آخر مراحل حياتهم لطالما كان يُعتبر «طبيعيًا» لا «غير طبيعي». وهذه القضية هي التي تتعلق بتزويد المرضى المشرفين على الموت بالطعام والشراب من خلال أنابيب التغذية والإماهة الأنفية - المعوية. وحتى وقت قريب، كنت أعارض بشدة إيقاف عملية التغذية والإماهة عن المرضى المحتضرين، انطلاقًا من أن الطعام والمياه ضروريان من أجل الحفاظ على الحياة وأن واجبنا الأساسي تجاه المرضى المشرفين على الموت هو تزويدهم بهذه الحاجات الأساسية. ولكن مع ذلك، صدر عدد من المقالات بأقلام أطباء وممرضات جعلتني أعيد النظر في المسألة. فالمرضات لاحظن منذ زمن أنّ المرضى المحتضرين غالبًا ما يقومون بتمزيق الأنابيب الأنفية- المعوية والأنابيب التي تدخل في الشرايين. عندما كان هذا الأمر يحصل في السابق، كان الفريق الطبي المعالج يعتقد أن المريض يعاني من ضغط عقلي أو عاطفي حاد. فكانوا يسارعون إلى استبدال الأنابيب وغالبًا ما كانوا يقيّدون ذراعي المريض ويديه لكي يضمنوا بقاء الأنابيب في مكانها.

لكن تمّ التثبّت مؤخرًا من أنّ لوقف الإماهة والتغذية فائدة كبيرة في حالات المرضى المشرفين على الموت، أي عندما يكون المريض في حالة احتضار لا رجوع عنها. فالتجفاف يسمح بشكل خاص بزيادة انتاج المواد الكيميائية الموجودة في الدماغ والتي تعمل كمسكن طبيعي للآلام وهي ما يسمّى بالـ keytones. كذلك، فإن وقف الإماهة والتغذية في حالات

المرضى المحتضرين يسببان الأزوتيميا azotemia وهذه الحالة يعمل فيها معدل نتاج البقايا النيتروجينية المرتفع في الدم كمهدّئ طبيعي ويخفف بالتالي الإحساس بالألم. وكما يقول أحد الباحثين، «فإن الضرورات التقنية التي جعلت المرضى يموتون في ظل حالة من التوازن الإلكتروليتي والإماهة العالية لهي عمل سيّئ. فهذا لا يؤدي فقط إلى ازدياد الإحساس بالألم بل يزيد من احتضار المريض نفسيًا، إذ يبقى هذا المريض واعيًا ومتنبهًا فيشعر بكل دقائق اليأس المحيط بحالته»[٩].

إضافة إلى ذلك، تبيّن أن استمرار الإماهة يزيد من ارتفاع معدلات الألم والانزعاج الذي يشعر به المريض المشرف على الموت من خلال عملها على تعقيد الوظائف الكلويّة والرئوية والمعوية المختلفة[١٠].

يسمح وقف التغذية والإماهة عن المريض المحتضر بانطفاء الوظيفة الخلوية في الجسم ويسمح للمريض بالدخول في الغيبوبية بشكل هادئ ثم يموت. يبدو إذًا من المناسب أن نضيف استخدام الإماهة والأنابيب الأنفية - المعوية إلى لائحة الإجراءات «غير الطبيعية» التي يمكن أن يرفضها المرضى المشرفون على الموت أو وكلاؤهم.

دعمت دراسات حديثة عدة هذه النظرة وأكدتها خبرة الممرضات اللواتي يعتنين بالمرضى المشرفين على الموت. ولكن كما توضح هؤلاء الممرضات، فإنّ السماح بالتجفاف يتطلب من الفريق الطبّيّ أن يولي

(٩) F. R. Abrams, MD, «Withholding Treatment when death is not imminent», *Geriatrics*, vol. 42 (5 May 1987), 77-84, at 84.

(١٠) Paul C. Rousseau, M.D., «How Fluid Deprivation Affects the Terminally Ill», *RN* (Jan. 1991), 73-76.

انتباهًا خاصًا للأغشية المخاطية لدى المريض. فهذه يمكنها أن تحظى بالإماهة بانتباه وباستمرار بواسطة رقاقات الثلج أو القطيلات الخاصة المشبعة بالغليسرين. وهذه العملية هي من واجبات العناية اليومية بالمرضى في دور العجزة والبيوت ولكنها تزعج قليلاً من يعتنون بالمريض.

تجدر الإشارة إلى أنّ المراقبة الدقيقة للمرضى المحتضرين هامّة جدًا لاسيما عندما يدخلون في حالة الغيبوبة أو إذا كانوا غير قادرين على الإفصاح عن مقدار الضغط الذي يتعرضون له. على سبيل المثال، قد يكون من الضروري الاستمرار بعمليّة الإماهة بهدف ضمان انتشار المورفين والأدوية الأخرى فيه، بحيث يمتصها وتؤدي مفعولها، وبهدف تجنب آلام المفاصل. ونظرًا للضغوط التي يمارسها مجتمعنا الحاليّ والتي تدفع إلى ممارسة القتل الرحيم، لا بد أن نقول ما يلي: يجب إمداد كل مريض، سواء كان مشرفًا على الموت أم لا، بالغذاء والإماهة الضروريين إذا كان واعيًا وطلب ذلك، حتى لو كان هذا المريض قد وقّع في وقت سابق «وصية حياة» يرفض فيها تطبيق أي نوع من الإجراءات التي تحافظ على استمرارية حياته.

أخذ هذا الاحترام الأساسي لاستقلالية المريض ينحسر بسرعة ليس فقط في هولندة (حيث سمُح بإنهاء حياة المريض حتى دون موافقته المسبقة على ذلك) ولكن في الولايات المتحدة أيضًا. على سبيل المثال، ركّزت وسائل الإعلام قبل بضع سنوات على حالة أحد المرضى في ولاية مشيغان مصاب بخلل دماغيّ حظيت زوجته بإذن من المحكمة يسمح بوقف إمداده بالتغذية كي يجوع حتى الموت. لم يكن هذا المريض في حالة الغيبوبة أو مشرفًا على الموت كما أنه كان قد عبّر بوضوح عن رغبته في

الحياة. وهذه الحالة تدل على ضرورة التعاطي مع مسألة قطع أنابيب التغذية والإماهة بدقة فائقة، وفقط في ضوء حالة المريض الجسدية الفعلية وفي حالات الموت الوشيك، حيث يتضح أن هذا الإجراء ينفع المريض طبيًا.

سبب التردد الأكبر حيال قضية قطع الأنابيب الأنفية- المعوية هو الخوف من أن يعاني المريض من الجوع الشديد والتجفاف. وكما أشارت الباحثة جاكلين سلومكا، فإنّ الاعتقاد بأنّ التجفاف و/أو الجوع يسببان موتًا أليمًا لا يستند إلى معطيات واقعية وذلك بناء على تقارير عدّة عن حالات مختلفة، ومعلومات قدمها الممرضون في دور العجزة ودراسة تجريبية حديثة. التوافق المتنامي حاليًا هو (أ) أن الغذاء والسوائل التي لا يرغب بها المرضى المحتضرون لا تعزّز راحتهم؛ (ب) التغذية والإماهة الاصطناعيان في حالات المرضى المشرفين على الموت قد تفاقم الاستسقاء والتحقّن التنفسي (والحاجة إلى الشفط) والغثيان والتقيّؤ؛ و(ج) الانزعاج المترافق مع التجفاف ينتج عن العطش الذي يمكن التحكم به بالعناية بالفم وبواسطة رقاقات الثلج والجرعات أو السوائل. فالمريض الواعي يمكنه أن يعبر عن هذا الانزعاج. أما لدى المرضى في حالة الغيبوبة أو في الغيبوبة المستمرة فيجب أن يُحدّد بوضوح ما إذا كان الضرر العصبي هو الذي سبب الموت الدماغي لدى المريض أم أن الصدمة أو المرض دمّرا بشكل دائم القشرة الدماغية وشقّي الدماغ قبل التفكير بقطع إمدادت التغذية والإماهة.

يمكن أن يُعتبر إيقاف عمل أنابيب الإنعاش خيارًا خلقيًا فقط عندما يكون المريض:

(١) في حالة غيبوبة لا رجوع عنها - وهذا يتقرر بموجب حكم طبي - وعندما يكون قد عبّر من خلال وصية فتحت وهو على قيد الحياة أو من خلال المحامي عن رغبة واضحة خالية من أي إكراه في رفض هذه الإجراءات؛

(٢) واعيًا ولكنه من الواضح أنه يحتضر ويطلب بإلحاح بأن لا يُمَدّ بالغذاء والمياه. هذه الحالة الأخيرة ليست عبارة عن قتل رحيم أو انتحار. إنها مجرد قبول لواقع الموت الوشيك والسماح للمرض بأن يأخذ مجراه حيث تعجز العناية الطبية عن إعادة الصحة للمريض.

لا بد من التوقف عند نقطة أخرى أشرنا إليها آنفًا وهي تتعلق بالإجراءات غير الطبيعية. فالمضادات الحيوية صارت اليوم تستخدم بشكل روتيني إلى حد أننا بتنا لا ننظر إليها إلاّ على أنها أمر طبيعي جدًا. ولكن استخدامها حرم المرضى المشرفين على الموت من الميتة البسيطة والخالية من الألم، أي داء ذات الرئة. فهذا الدواء الذي يعتبر أنه «صديق المريض المحتضر» لم يعد يقوم بدوره الحيويّ بل بات المريض المشرف على الموت متروكًا للموت بطرق أخرى: وهي الطرق التي لا يمكن علاجها إلاّ بالإجراءات غير الطبيعية. تسكين الألم بالشكل المناسب أمر ضروري جدًا ولكن هذا لا يعني أنه يجب تناول المضادات الحيوية إذا كان دورها يقتصر فقط على إطالة فترة الحياة البيولوجية فيما تقوم بزيادة حدّة الألم والانزعاج اللذين يشعر بهما المريض المحتضر. ونظرًا لهذا الأمر، ينبغي تصنيف استخدام المضادات الحيوية في حالات المرضى المشرفين على الموت -إلى جانب أي إجراء آخر لا يقوم إلاّ بتمديد فترة الاحتضار- ضمن فئة «الإجراءات غير الطبيعية» التي يمكن رفضها أو إيقافها أخلاقيًا.

للأبحاث التي تكمن خلف هذه الإجراءات مضاعفات هامة بالنسبة إلى الطريقة التي نعالج بها المرضى المشرفين على الموت. فهي تقترح أن المكان الأنسب للمريض المحتضر ليس محيط المستشفى البارد والمزدحم بل هو المنزل أو بيت الراحة حيث يمكن أن يحظى المريض بالعلاج المناسب لآلامه وبالعناية الشخصية والأهم من كل شيء، بوجود العائلة والأصدقاء ومحبتهم وصلواتهم.

السؤال الذي ينبغي بنا مناقشته كوننا أرثوذكسيين مهتمين بقدسية الحياة من بدايتها حتى نهايتها هو التالي: كيف يمكننا كمسيحيين أن نتحكّم بطريقة موتنا؟ هذا السؤال يثير عددًا من القضايا المتعلقة به: كيف يمكن الكنيسة أن تطور برامج للعناية بالمرضى تضمن للمشرفين على الموت أنهم سيحصلون على علاج مسكن للآلام ومناسب، وينعمون بجو من السلام والمحبة والصلاة؟ وما هي الخطوات التي يمكننا اتخاذها لكي نمكّن المريض في المرحلة النهائية من حياته أن يموت في المنزل مع كلّ العناية الطبية اللازمة والمناسبة وبأكبر قدر من التفاعل مع الذين يحبونه؟ بتعبير آخر، كيف يمكننا أن نلغي من أذهاننا ومن أذهان الآخرين فكرة أن الموت ليس هو المرحلة «النهائية» بل بداية يتوق إليها الإنسان إذ هي موت يعقبه استيقاظ في فرح الحياة الأبدية؟

الخدمة المسيحية والمريض المحتضر

هناك مرحلة محددة في مسيرة علاج المرضى في نهاية حياتهم يتضح فيها أن العلاج المكثف والمسعور يجب أن يتنحى جانبًا ليحل محله تسكين الألم والاهتمام براحة المريض العامة. وفي هذا الإطار برزت عدة

برامج للعناية بالمرضى طورتها الكنائس ومؤسسات اجتماعية أخرى.

في الولايات المتحدة تمّ تطوير نظام عناية بالمرضى مرتكز على ثلاثة أشخاص يُطبّق في المستشفيات، والمنازل الخاصة وفي دور العجزة المفتوحة لاستقبال عدد من الأشخاص ممن ليسوا بالضرورة مشرفين على الموت. وكما بالنسبة إلى برامج العناية في البيوت والمستشفيات، فقد تبيّن أن هذه التسهيلات فاعلة جدًا في تقديم العناية المحبّة والشخصية والاهتمام الطبي الذي بإمكانه أن يخفف من صعوبة الاحتضار ويؤمّن «ميتة صالحة» للمريض المحتضر وحتى للذين يعانون من الأمراض الفتاكة والمبرحة. فالحس بفقدان السيطرة على حياتهم هو الشعور الأكثر حزنًا الذي يصيب معظم المرضى المحتضرين. إنّ العناية بالمرضى، إذا تمّ تقديمها بالشكل المناسب، يمكنها أن تخفف من قلق المريض من خلال توفير الأشخاص المدرّبين على هذا النوع من الرعاية لمرافقة هؤلاء المرضى في رحلتهم الأخيرة وتقديم كل الدعم العاطفي والروحي الذي يحتاجون إليه.

البرامج الأرثوذكسية للعناية بالمرضى يمكنها أن تقدم الإطار الليتورجي والأسراري الأساسي الذي يسعى فيه المريض والكاهن إلى الشفاء من خلال نعمة الرب التي تصفح عن الخطايا حتى عندما يقترب الجسد من الموت. الخدم والصلوات من هذا النوع يجب أن تصنّف على أنها ضرورة قصوى من ضمن المهمّات الرعائية العديدة التي تضطلع بها الكنيسة. فالجماعة الرهبانية بوسعها أن تكون الإطار المثالي الذي ينهي فيه الإنسان حياته الأرضية. ولكن ليست كلها مهيأة جديًا لتقديم درجة العناية والراحة التي يحتاجها المريض المحتضر. يبدو أننا نحتاج اليوم إلى نوع جديد من المؤسسات الإنسانية، وحتى إلى نوع جديد من الدعوة

المسيحية، إذا أرادت الكنيسة أن تقدّم خيارًا بديلاً حقيقيًا للانتحار المنفّذ بمساعدة الطبيب. «المساعدة الحقيقية على مواجهة الموت» يمكن أن يقدمها مسيحيون علمانيون أو أشخاص محترفون في مجال العلوم الطبية تدربوا خصيصًا على هذا النوع من المساعدة، ممن يجدون أنفسهم مدعوين إلى خدمة المرضى المشرفين على الموت.

هناك نقاش كبير جدًا داخل الكنيسة الأرثوذكسية اليوم حول تجديد الشموسية كخدمة محبّة. وقد تمّ تقديم اقتراح يقضي بخلق أو إعادة اكتشاف مواهب «الشماسات» و«العذارى» و«الأرامل». ما هي الطريقة الأفضل لاستخدام الطاقات والمواهب الخارقة والمهملة لدى النساء الأرثوذكسيات، سوى أن نقدم لهنّ الفرصة المعترف بها رسميًا والمباركة لخدمة الأشخاص المحتضرين بشكل مباشر؟ ولئن يبدو أن إنشاء نظام رهبنة باسم «أخوات الرحمة» له وقع غريب على الآذان الأرثوذكسية إن اختلف عن النمط الرهباني الأرثوذكسي التقليدي واتبع نمطًا من الخدمة الرعائية مستقلاً، إلا أن بإمكان هذا النظام أن يقدم أثمن الخدمات بالسماح للمنتسبات إليه بتقديم رعاية مسيحية أصيلة «في العالم». ومن نافل القول إنّ هذه الخدمة لا يمكن أن تقتصر على النساء فقط بل يمكن أن تشمل كل شخص يريد الاعتناء بالمرضى والمحتضرين في جو من الرعاية والصلاة.

على صعيد أكثر تواضعًا، يمكن أن تتعهد رعايانا ماليًا بعض أعضائها المختارين لكي تدرّبهم على أنواع معينة من الخدمات الخاصة كالعناية بالمرضى في منازلهم أو في دور العجزة، والقيام بزيارات إلى المستشفيات وما شابه ذلك. إنّ العناية بالمرضى المشرفين على الموت واجب روحي قوامه إعطاء الأدوية الصحيحة مع الاعتراف بعدم قدرة العديد من المجموعات

الطبية على تقديم العناية الرعائية والروحية للذين باتوا لا يتجاوبون مع محاولات شفائهم. مهمة الكنيسة هي تأمين العناية المُحبة والرعاية التي يحتاجها المريض المحتضر لمصالحته مع الله والعائلة والأصدقاء وللسير معه في رحلة عبور عتبة الحياة ما بعد الموت. ولكي يقوم أبناء رعايانا بهذه الخدمة التي هي من صلب المهمات الحيوية للكنيسة، لا بد من توفير الإطار المناسب والتدريب الصحيح والتمويل الكافي. وإن بدا هذا الطرح مثاليًا وصعبًا فإن الخبرة دلّت على أنّ الرعية التي تتحرّك وتتجنّد في سبيل القيام بخدمة رعائية حقيقية يمكنها أن تقدم الدعم المادي الذي تتطلبه هذه الخدمة. والمكافأة التي تعود على الرعية جراء هذا النوع من الخدمة هو تجدد الرعية وخبرتها الحيّة في عيش إنجيل المحبّة.

لقد ذكرتُ هذه الاقتراحات القليلة فقط كخطوات أولى تساعد على التصدي للضغط المتنامي اليوم في المجتمع الأميركي الذي يحثّ الناس على إيجاد «حل نهائي» لمشكلة المرضى المشرفين على الموت. طبعًا على الكنيسة أن ترفض القتل الرحيم ولكن لا يمكنها القيام بذلك إلاّ إذا برهنت عن وجود طريقة أفضل من خلال أعمالها وشهادتها.

في ما يختص بالقرار رقم ١٦، والعواقب المحتومة التي ستنتج عنه، علينا التشديد أنّ الانتحار المنفّذ بمساعدة الطبيب، الذي يُعطى وقعًا إيجابيًا من خلال تسميته «المساعدة على الموت»، إنما هو أمر بغيض ومخالف لإرادة الله. فالسماح للأطباء بالقتل يهدد مهنة الطب وحاجة المرضى إلى الوثوق بأن الطبيب موجود لشفائهم؛ كما أنه يعتبر الانتحار «مخرجًا» مقبولاً في جميع الأحوال ويخلق نوعًا من التفاوت بين الذين يمكنهم تحمل نفقات العناية الطبية المطولة والذين لا يمكنهم احتمالها.

فالضحايا الحقيقيون للقرار رقم ١٦ سيكونون الفقراء والمتروكين والمتخلفين عقليًا و، بشكل عام، أفراد المجتمع المهمّشين. فالخطر الوحيد الذي يمكن أن يشكله التهافت على ممارسة كل هذه التقنيات هو تهديد الصالح الشخصي والاجتماعي، كما يحصل في حالات الانتحار المنفّذ بمساعدة الطبيب.

إزاء هذا الوضع، علينا أن نبرّر رفضنا لهذه الممارسات من خلال تقديمنا الخيارات البديلة الممكنة والإيجابية من أجل الاعتناء بالمحتضرين. وكما بالنسبة إلى مسألة الإجهاض، لا يمكننا أن نرفض الحلول التي تناسب الأشخاص المعنيين ما لم نكن مستعدين لتحمل المسؤولية الروحية والمادية عنهم.

الأهم من كل شيء هو أنه من خلال الرعاية وتعاليم الكنيسة علينا أن نُظهر قناعتنا بأن هناك أهمية أعظم من الحفاظ على الوجود البيولوجي في المراحل الأخيرة من الحياة. الحياة التي يمنحها الله للبشر يجب أن تُردّ إليه يومًا ما طوعًا وبحريّة كي يبقى هو سيد الأحياء والأموات. مهمّتنا هي إيجاد طرق أكثر رحمة وأنسب رعائيًا من أجل مرافقة الأشخاص المحتضرين في الخطوة الأخيرة -وهي خطوة عليهم القيام بها وحدهم- أي إيداع حياتهم ومصيرهم الأبدي بين يدي الله المفتوحتين والمُحبّتين.

عوضًا أن نرتعد من الموت كونه الخاتمة المحبِطة لطموحاتنا ونوايانا البشرية، علينا أن نتعلّم أن نقبله كفصح مبارك، كخطوة مؤلمة ولكن ضرورية في رحلة الحج التي لا تنتهي. التحدي الإلهي بأن نختار الحياة يعني أن نحافظ على الحياة الأرضية ونرعاها ونصونها ونحبّها بكافة الوسائل وكافة الظروف والأحوال. ولكن هذا يعني أيضًا أنه عندما يأتي

الموت علينا أن نستقبله بإيمان ورجاء، كانتقال مبارك إلى الحياة الأخرى.

تحدث العالم اللاهوتي الوجودي سورين كيركغارد، في ختام أحد خطاباته البناءة، عن المرحلة الأخيرة في حياته بألفاظ تصف بشكل مناسب جدًا القفزة الإيمانية الأخيرة، إذ قال: «هذا لكي نعلم أن الله نفسه، الذي قادنا بيده لنجتاز هذا العالم، يسحب يده الآن ويفتح لنا ذراعيه حتى يستقبل روحنا التائقة إليه»[١١]. مسيرة الاحتضار، بالنسبة إلى معظم الناس، هي الإحساس بأن الله سحب يده في الواقع، وشعورهم بأنّهم باتوا متروكين يمكن أن يودي بهم إلى التحطّم الروحي واليأس. في هذه اللحظات، قد يبدو الانتحار -وخاصة ذلك المنفذ بمساعدة الطبيب- «مخرجًا» عقلانيًا ورحيمًا.

إذا أردنا حماية المرضى المحتضرين من خوض هذه التجربة الأخيرة المأسوية، علينا مرافقتهم برحمة ومحبة ورجاء لا يتزعزع. وعلينا أن نظهر لهم، بالقول وبالفعل، حقيقة الموت السامية، أي أن الله يتوق إلى أن يفتح لنا ذراعيه ويستقبل ابنه المحتضر في مكان الراحة الأبدية، حيث لا وجع ولاحزن ولا تنهّد، بل سرور الحياة التي لا تفنى[١٢].

(١١) The Expectation of faith, *Edifying Discourses I*, (Swenson, tr.) (Minneapolis: Augsburg, 1943), 33.

(١٢) لقد أشرت بشكل موجز في هذا الفصل إلى «وصايا الحياة» (الوصايا التي يخطها المرضى المحتضرون والتي فيها يقررون هل يريدون إطالة مدة احتضارهم أم إنهاءها بشكل سريع). ولكن في العام ١٩٩٢، قام فريق خاص بتطوير مثال ممتاز عن «وصية حياة» يتماشى مع الحاجات الرعائية واللاهوتية للكنيسة الأرثوذكسية. تحمل هذه الوثيقة عنوان «وصية الحياة والموت المسيحي» وهي تقدم خلاصة مباحثات ونقاشات جمعت أحد علماء الإناسة الأرثوذكسية وأطباء وراهب من جبل آثوس. تمت طباعة الخلاصة في كتيب يمكن الحصول عليه من خلال مطبعة القديس يوحنا كرونشتادت: St. John Kronstadt Press Bookservice, Rt. 1, Box 205, Liberty, TN 37095.

٦ - خلاصة: أخلاقيات علم الحياة وهبة الحياة المقدسة

«من المستحيل أن يحيا الإنسان بدون حياة،
ولا توجد حياة إلاّ في الاشتراك مع الله.
هذا الاشتراك هو معاينة الله
والابتهاج بصلاحه».

القديس إيريناوس

«فقد آدم الفردوس الأرضي ثم بحث عنه باكيًا
لكن الرب بمحبته التي أظهرها على الصليب
أعطى آدم فردوسًا آخر أكثر عدلاً من القديم
فردوسًا في السماء يشرق فيه نور الثالوث القدوس.
بماذا نكافئ الرب عن محبته لنا؟».

القديس سلوان

نشأ حقل «أخلاقيات علم الحياة» كجواب على تطوّر التقانة الحديثة، أي ذاك التطور المعجز الذي شهدته في السنوات الأخيرة الأدوات الطبية المتعددة والوسائل الهادفة إلى خلق الحياة البيولوجية والحفاظ عليها. هذا العلم الجديد الذي ظهر في أواخر ستينيات القرن العشرين يركز بشكل خاص على نواح ثلاث: ١- بدء الحياة البشرية (ومنها طرائق الإنجاب المصطنعة، الإجهاض، والجراحة داخل الرحم)؛ ٢- الوسائل المتعددة التي تحافظ على الحياة وتؤمّن استمراريتها (ومنها آلات غسل الكلى والإنعاش، والأدوية والعلاج الجيني، وزرع الأعضاء الحية)؛ ٣- نهاية الحياة (وتشمل معالجة آلام المرضى المشرفين على الموت، وقف التغذية والإماهة، والموت الرحيم). ولهذا العلم جوانب أخرى تُعنى باستقلالية المريض وبالعدالة التوزيعية في عالم محدود الموارد وبإعلان المريض عن موافقته على بعض الإجراءات الطبية. في بلاد مثل الولايات المتحدة حيث تُعتبر العناية الصحية خدمة يحظى بها هؤلاء الذين يمكنهم أن يتحملوا تكاليفها الباهظة عوض أن تكون حقًا يتساوى به جميع المواطنين، تبرز قضية إضافية هي طرائق إمداد المرضى بالحياة ومنها ما يسمى العناية المدبَّرة وتمويل «الأمراض الكارثية». عندما تخضع العناية الصحية لقوانين السوق والتجارة، فالظلم واقع لا محالة. وهذا أمر يشغل أذهان العلماء المختصين في مجال أخلاقيات علم الحياة.

السؤال الأولي الذي يعني علماء الأخلاق أو لاهوتيي الأخلاق المسيحيين واضح جدًا اليوم وهو: ما هي القيم المعنوية والروحية التي ينبغي لنا مراعاتها وحمايتها، في ظل صحوة التطورات التقنية الحديثة والضغوط الاجتماعية، علمًا أنّ التقليدين الكتابي والآبائي لا يتحدثان

عنها بشكل مباشر؟ تصعب الإجابة على هذا السؤال في عالم تعددي غدت فيه القيم نسبية برأي الفكر المعاصر وزالت المبادئ المطلقة عن الوجود. ففي عالمنا، أمست الحياة البشرية تُعدّ -وصار يتم التعاطي معها على أنها- مجرد منتج يمكننا أن نصنعه حسب الطلب وإتلافه إن كان غير مناسب، كما يحدث من خلال عمليات الإجهاض الانتقائية والقتل الرحيم الذي يُنفّذ دون موافقة المريض المسبقة.

إذا أردنا أن نبقى أوفياء للنظرة الأرثوذكسية، فالجواب الوحيد إزاء القيم الأخلاقية والروحية التي يجدر صونها في عصر التقانة الحديثة يأتي من صلب الإناسة الكتابية والآبائية، أي من النظرة التي تعتبر أن الإنسان مخلوق على صورة الله ومدعو إلى تحقيق المثال الإلهي. وكما يقول القديس بولس، فإننا مدعوون إلى عيش حياتنا «بحرية» حقيقية، وهي الحرية التي تعاش في الله ومن أجله، من خلال عمل الروح القدس الساكن فينا وقوته المقدّسة.

من هذا المنطلق، إنّ مجال أخلاقيات علم الحياة هو مجال علم لاهوتي بطبيعته. ذلك أننا نجد المعنى الأسمى للوجود الإنساني في التألّه، أي في الشركة الأبدية مع أقانيم الثالوث القدوس. وهذه الشركة هي التي تحدد علاقاتنا بالآخرين وبالله. تعنى أخلاقيّات علم الحياة، من حيث هي اختصاص لاهوتي، بالقيم الداخلية للحياة الإنسانية وبالوسائل التي يمكن أن تستخدمها التقانات الطبية لخدمة غاية الحياة القصوى أي اشتراكنا كبشر، كأشخاص، في حياة الله المثلث الأقانيم «الشخصية». من هذا المنطلق، يُنظر إلى أخلاقيات علم الحياة على أنها وظيفة من وظائف اللاهوت الأخلاقي المسيحي. وهمها الأساسي يكون التعرف، داخل

الكنيسة وفي العالم بشكل أعم، على الشروط الضرورية التي تمكّن الإنسان المسيحي من تحقيق حياته وتتميمها بما يتوافق مع التضرع الذي نرفعه في صلواتنا «أن تكون أواخر حياتنا مسيحية سلامية بلا ضرر ولا خزي»، والعمل على تحقيق هذه الشروط.

القيم الأخلاقية والروحية التي يجب أن نحترمها ونصونها في مجمل تفكيرنا المتعلق بميدان أخلاقيات علم الحياة تشتمل على: ١- مبدأ قدسيّة الحياة البشرية الذي يجب أن نعترف به ونحافظ عليه من الحمل حتى الموت، وما بعد الموت ٢- محبة الله التضحوية كأساس لأي علاقة بشرية (بين الطبيب والمريض، أو بين واهب الأعضاء والمتلقي) ٣- الدعوة إلى القداسة والتألّه: أي الاشتراك في الحياة الإلهية الذي يمكنه وحده أن يعطي المعنى لوجودنا البشري ويشكل غايته العليا.

هذه القيم الأرثوذكسية -أي قدسيّة الحياة البشرية، ومحبة الله التضحوية، وتأله الإنسان- هي التي ستحدد موقفنا من بعض العمليات أو الإجراءات كالإجهاض المنفّذ بحسب الطلب، والتلقيح في بيئة مصطنعة، والهندسة الوراثية (ومن ضمنها استنساخ الأجنة البشرية)، وعلاج الاضطرابات النفسية بالعقاقير المهدّئة، والموت الرحيم.

إذا كان الفريق الطبي المعالج يسعى إلى البقاء أمينًا لتعاليم الإنجيل، فإنه سيدرك أن اتخاذ أي قرار طبي يجب أن يتم في إطار الجماعة الكنسية. أي أن كل قرار يتعلق بحياة أي إنسان أو موته يتصل أيضًا بحياة المتحدين مع هذا المريض في شركة جسد المسيح. وهذا يعني أنّ العلاج الطبي هو جانب من جوانب الخدمة الكهنوتية التي يقوم بها كل عضو من أعضاء الكنيسة. فالسؤال الذي لا بد أن يجيب عنه الطبيب هو

السؤال التالي، الذي يتحتم على كل عضو من أعضاء الجماعة الكنسية أن يطرحه على نفسه: كيف يمكننا أن نحقق التآزر الإلهي- الإنساني بحيث تكون خياراتنا متفقة بالكامل وبإخلاص مع الإرادة الإلهية؟ كيف ينبغي لنا أن نسلك بحيث تكون محبة الله هي الأساس الصحيح لعلاقاتنا كافة، وخاصة لعلاقاتنا بالمتألمين من جراء الأمراض والإعاقات؟ أو، بتعبير ليتورجي، كيف نقوم بعمل مسؤول تجاه شخص آخر بحيث نحقق الدور الكهنوتي المفترض بنا القيام به وهو أن «نودع ذواتنا وبعضنا بعضًا وكل حياتنا المسيحَ الإله»؟ كيف يمكننا اتخاذ قرارات أحيائية – طبية تحترم بشكل تام الشبه الأساسي الموجود بين تقديم الإنسان كقربان وتقديم القربان المقدس لله: «التي لك مما لك نقدمها لك على كل شيء ومن جهة كل شيء»؟

ليست هذه إلا مجموعة قليلة من الأسئلة المحورية التي حاولنا الإجابة عليها من أجل الحفاظ على نظرة لاهوتية أساسية بإزاء القضايا الأحيائية – الطبية والعلاجات المتعلقة بها. الخطر الذي يواجه الذين يعملون في حقل علم الأخلاق الأحيائية اليوم هو أن هذا الحقل بحد ذاته يواجه خطر الانقياد وراء المصالح الاجتماعية والاقتصادية لا الاهتمامات اللاهوتية والروحية. في عالمنا المحدود الموارد والذي تتكاثر فيه المطالب الطبية، غالبًا ما يُتخذ قرار علاج مريض معيّن عوضًا عن مريض آخر على أساس الملاءمة والمنفعة الاختبارية. لكن الأخلاقيات الطبية الأرثوذكسية هي أخلاقيات لاهوتية وليس نفعية؛ فهي تسعى إلى خدمة التدبير الإلهي لا مصالح التطور أو الانتاجية البشريين. لذا فهي تشدد على الطابع الشخصي للفرد المخلوق على صورة الله وقيمته الكبرى: فهو

شخص «كنسي» بطبيعته، وبالتالي فإنّه يتميز بالغيرية والشركة وباختباره علاقة جدلية بين الحرية والمسؤولية. فتقليص الإنسان إلى مجرد موضوع طبي أو مادي ينفي عنه البُعد السامي (أي كونه مخلوقًا بشريًا) ويخون دعوة الطب الذي يجب أن يعمل على شفاء النفس والجسد، على غرار الإفخارستيا.

ننتقل الآن إلى تلخيص بعض النقاط الهامة التي شددنا عليها في الفصول السابقة. ما هي أهم المشاكل التي يطرحها علم الطب الأحيائي والتي تتطلب تفكيرًا جادًا ومركزًا من قبل المعنيين بالعواقب الأخلاقية والمعنوية الناتجة عن هذا العلم؟

تتصل مسألة الإنجاب بمسألة حياة الإنسان الجنسية بشكل عام. وقد شددنا على القناعة الأرثوذكسية بأن التمييز والتكامل بين الجنسين هما جانبان أساسيان من الطبيعة الإنسانية وأنهما سمتان يتميّز بهما الشخص في سعيه إلى الاشتراك في الحياة الإلهية. هذا يعني أنّ المكان الأوحد لأي تعبير جنسي جُماعيّ هو الاتحاد الزوجي بين شخصين من جنسين مختلفين، يتميز بالإخلاص لشريك واحد. وبإزاء ما تقوم به وسائل الإعلام والترفيه من تحويل رخيص للحياة البشرية، علينا أن نؤكد بثبات على قدسية الإنسان وكرامته. فالحميمية الموجودة في العلاقة الجنسية تحتّم أن ممارسة الجنس خارج إطار عهد الزواج تقود، لا محالة، إلى الاستغلال الخاطئ للآخرين وإلى إساءة معينة لكرامة الإنسان كونه مخلوقًا على صورة الله. هذا يصح بشكل خاص في قضيّتي الزنا أو الخيانة الزوجية حيث يُنتهك بشكل أساسيّ العهد الذي يجعل الرجل والمرأة «جسدًا واحدًا».

من وجهة النظر الأرثوذكسية، الزواج علاقة إلهية أسرارية لها أهداف ثلاثة: تعميق رباط الحب، والتفاني والإخلاص بين الزوجين؛ تمكينهما، بواسطة الإنجاب، من الاشتراك في عمل الله أي الخلق؛ وتمكين الزوجين من العيش والعمل على خلاص نفسيهما بجهاد نسكي مستمر يشمل التوبة والغفران والتشفّع المتبادل من أجل الآخر. هذا الجانب الأسراري العميق هو الذي يجعل الزواج علاقة عهد هدفها الأول إرشاد الرجل والمرأة إلى العيش معًا في اتحاد أبدي. وهذا الاتحاد يسمو على حدود الوجود الدنيوي ويتحقق كليًا في الشركة الأبدية مع المسيح الممجد، الختن الحقيقي، في ملكوت الله.

القضية الأخلاقية الأحيائية الأصعب والتي تنقسم حولها الآراء في الولايات المتحدة اليوم هي بالطبع قضية الإجهاض. المجتمعات الأخرى ممزقة بدورها من جراء هذه المشكلة ولكنها لم تتوصل بعد إلى الاعتراف بخطورتها، أي المأساة الاجتماعية والروحية الكبرى التي تتمثل في قتل الملايين من الأجنّة سنويًا. من المعلوم أن الأرثوذكسية، ومنذ أيام الرسل، حاربت الحالات التي يتمّ فيها اللجوء إلى الإجهاض على أنّه خيار مناسب للعائلة (أو للأشخاص المعنيين). فمنذ لحظة التلقيح تعتبر الكنيسة أن إنسانًا قد تكوّن، ولهذا الإنسان علاقة مع الله والآخرين. ولهذا يعتبر الإجهاض مساويًا للقتل إذ إنه في الواقع عملية إنهاء متعمد لحياة بشرية ينتهك مصالح الضحية.

وكما أشرنا، فإن هنالك «حالات صعبة» تبدو أنها تقدم للعديد من علماء الأخلاق مبررًا لقبول الإجهاض في ظل ظروف خاصة هي: ١- الخطر الحقيقي على حياة الأم ٢- الضغط النفسي الذي يسببه الحمل

ويهدد سلامة الأم ٣- الحمل الناتج عن الاغتصاب أو سفاح القربى ٤- التشخيص الذي يثبت أنّ الطفل يحمل «عاهات» أو تشوهات جينيّة خطرة.

تقليديًا، الأساس الوحيد الذي يمكن أن تسمح بموجبه الكنيسة بالإجهاض هو وجود خطر حقيقي يهدد صحة الأم. ففي هذه الحالات النادرة، يجب إعطاء الأولوية لحياة الأم على حياة الطفل الذي تحمله لأن لها علاقات ومسؤوليات معيّنة لمّا يتمتع بها الطفل بعد. وقد بيّنت الدراسات أنّ إجهاض الجنين، شأنه شأن التعرض للاغتصاب وسفاح القربى، يمكن أن يسبب ضررًا نفسيًا وجسديًا للأم أكثر منه في ما لو حملت الأم بالطفل حتى الولادة (ثم طَرَحته للتبني إذا دعت الحاجة). كيف تستطيع الكنيسة الأرثوذكسية أن تدافع عن حقوق الجنين حيال ما يسمّى اليوم «محرقة الإجهاض»، في هذا العالم الذي يشرّع الإجهاض والذي باتت تطغى فيه الحقوق على المسؤوليات بشكل مطلق؟ كيف يمكننا أن نعلن بشكل فاعل اقتناعنا التقليدي بأن الجنين إنسان اكتسب إنسانيته من الله منذ لحظة الحمل به، وأنه بالتالي إنسان مستقل كليًا عن الحسابات البشرية وعن احتساب نسبة ملاءمته للوضع العائلي؟ بتعبير آخر، كيف يمكننا نحن الأرثوذكس أن نخوض النقاش حول «وضع الجنين القانوني» ونلفت إلى أن الإنجاب هو فعل إلهي بالدرجة الأولى وأن الجنين منذ البداية يحمل صورة الله ومدعو إلى تحقيق المثال الإلهي من خلال رحلة حج تدوم مدى الحياة وتقود إلى التألّه؟

لهذه القناعة التي تتعلّق بالصفة الإنسانية والشخصية الكاملة التي يتمتع بها الجنين انعكاسات عميقة على مسألة الإنجاب المنفّذ بمساعدة

الوسائل التقنية - الطبية على اختلافها. من بين هذه التقانات الأكثر إثارة للجدل التشخيص الجيني والتلقيح في بيئة مصطنعة. فالهدف الأوحد من التشخيص الجيني يجب أن يقتصر على معرفة ما إذا كان الجنين يعاني من عاهات جينية -كمرض داون أو انشطار العمود الفقري أو مرض Tay Sachs أو Lesch - Nyhan وذلك بهدف إجهاض هذه الأجنة المصابة بما أن علاج هذه الأمراض بواسطة الجراحة الجينية ما زال غير ممكن. لكن مع التقدم الهائل الذي يشهده اليوم حقل العلاج الجيني سيصبح التشخيص أمرًا إلزاميًا ومرغوبًا به، ما دام من الممكن تصحيح بعض العاهات في الرحم. ولكن ما هي الحدود التي يجب أن تُفرض على فحص الجينات؟ وكيف نقيّم أهمية التشخيص الذي يقدمه لنا هذا الفحص الجيني بالمقارنة مع الخطر الذي يمثله على صحة الأم والطفل الذي تحمله في أحشائها؟

أما في ما يتعلق بعملية التلقيح في بيئة مصطنعة فالاعتراض الأول على هذه التقنية هو أنها تؤدي إلى إنتاج ما يُسمّى بالأجنة الفائضة. عادةً يتم إخصاب عدة بويضات في صحفة بتري وتنقل اثنتان منها أو ثلاث إلى رحم المرأة، أما الأخرى فيتمّ إتلافها أو تجميدها إما لاستعمال لاحق أو للتجارب. الأرثوذكسية لا يسعها أن تقبل بهذا الإجراء، وذلك بناء على اعتقادها الراسخ منذ عهد طويل بأن الحياة تبدأ لحظة التلقيح. وفي الواقع يجد معظم علماء الأخلاق الأرثوذكسيين أنفسهم في حيرة وتردد عندما يتعلق الأمر بالسماح بوهب الأجنة الفائضة حتى لو كان الهدف من ذلك منح ثنائي عقيم فرصة الحصول على طفل. التعقيدات القانونية التي تنشأ عن وجود أجنة مُجلَّدة إلى جانب الاستنساخ وغيره من أشكال

التلاعب يجعل من المستحيل قبولنا بالتلقيح في بيئة مصطنعة إذا كانت هذه العملية تتضمن إساءة استخدام الخلايا الجرثومية أو الخلايا اللاقحة التي تنتج عنها. الطريقة التي تم تطويرها حديثًا والتي تقوم على حقن المني داخل السيتوبلازما[١] قد تقدم حلاً جزئيًا إذ إنها تقوم على تلقيح بويضة واحدة بحيوان منوي واحد مزيلة بالتالي الحاجة إلى الأجنة الإضافية. ولكن هذه التقنية لا تمنع حدوث التلاعب بالخلايا المشيجية والأجنة البشرية لكنها تقدم إمكانية جديدة للمرأة بحيث تحمل دون خلق حياة بشرية غير مرغوب بها.

لكن سؤالاً يطرح نفسه وهو: هل تجد الكنيسة الأرثوذكسية أنه من المقبول أخلاقيًا تكوين حياة خارج الرحم- وهل يقبل الله بذلك؟ دانت الكنيسة الكاثوليكية من جهتها هذه الظاهرة، لافتةً إلى تدخل التقانة في حياة العائلة وخطر الانزلاق في مغبّة التلاعب[٢]. لا تقارب الكنيسة الأرثوذكسية هذه المسألة من زاوية «القانون الطبيعي» كما تفعل الكنيسة الكاثوليكية. ولكننا ما زلنا بحاجة إلى حد معيّن من الاتفاق حول ما إذا كان يسعنا القبول بأن يشمل العلاج الطبي تناول العقاقير لزيادة الإباضة، واللجوء إلى تنظير جوف البطن لاستخراج البويضات، والاستمناء للحصول على المني الذي تحتاجه هذه التقنيات، والتلاعب بالخلايا المشيجية في المختبر من أجل التوصل إلى حالة حمل بهامش حظ يقل عن العشرين بالمائة. إضافة إلى ذلك، علينا أن نسأل ما إذا كان بوسع

(١) Intra-Cytoplasmic Sperm Injection.

(٢) تم التعبير عن هذا الرأي بخاصة في وثيقة Donum Vitae وفي الفقرة التي تتحدث عن احترام الحياة البشرية في بدايتها واحترام كرامة الإنجاب. نشرت الوثيقة لجنة العقيدة والإيمان في ٢٢ شباط ١٩٨٧.

الكنيسة السماح باللجوء إلى هذه العمليات المكلفة التي لا يستطيع تحمل أعباءها المالية إلاّ الأغنياء. هذه قضايا تقتضي التفكير الجاد والقرارات المتزنة والمحتسبة جيدًا.

هذا يقودنا إلى قضية الاحتمالات والأخطار البيولوجية الناجمة عن الهندسة الوراثية بشكل عام. فمن جهة، إنتاج الأدوية والعقاقير والهرمونات والبروتينات بواسطة «العبقرية» الجينية يقدّم إمكانات هائلة لعلاجات أمراض كانت تُعتبر في الماضي أمراضًا مستعصية. يطالعنا مشروع الجينوم البشري كل يوم بمعلومات حول إرثنا الجيني ويعدنا بتقديم علاجات جديدة تقلل من نسبة الوفاة لدى الأطفال وتحسّن نوعية حياة الذين في عصر سابق كانوا ليولدوا مصابين بعاهات نفسية أو جسدية حادة. على الرغم من ذلك كله، فإن السؤال الأهم في هذا الإطار لا يتعلق بوضعنا الجسدي أو النفسي بل بمدى صحتنا وسلامتنا الروحيتين. فالتلاعب بالحمض النووي بهدف «تحسين» النوع البشري سيقودنا بدون شك إلى ما سماه رامساي «الإنسان المصنّع» (أو المُفبرَك إذا صحّ التعبير) أي الإنسان المخلوق وفق المعايير البشرية -أي وفق رغباتهم وحاجاتهم- لا على صورة الله.

في نهاية المطاف، من الذي سيحدّد المعايير التي يجب تطبيقها من أجل إنتاج أشخاص مهندَسين وراثيًّا؟ بدون أدنى شك، ستتغلب النفعية والذكاء على القداسة والحكمة. الصفات كالمزاج العدائي والفكر التحليلي والقوة الجسدية سيتم تثمينها وتقديرها في المجتمعات الغربية التنافسية أكثر من القيم التي ثمّنها يسوع في التطوبيات، كالفقر بالروح، والتواضع، والسعي إلى العدل، وبذل الذات، انطلاقًا من محبتنا للشخص الآخر.

ويبدو أن هناك حالة من القلق لدى الأطباء الأرثوذكس إزاء تقدم مشروع الجينوم البشري. فعندما يتم وضع الخريطة التي تبين النموذج الجيني للإنسان وتُعرف وظائف الحمض النووي، سيمسك العلماء بزمام القدرة على التلاعب بالمادة الجينية كما يحلو لهم. ولن يقود هذا الأمر إلى إنتاج الكائنات الخرافية (إذ يتم منذ الآن حقن المادة الجينية البشرية في أجسام أخرى) بل يمكنه أيضًا أن يؤدي إلى إحياء تيّار تحسين النسل الذي تبين أنه كارثيّ خلال النصف الأول من القرن العشرين. أسس فرانسيس غالتون ظاهرة تحسين النسل العلمي سنة ١٨٩٠ وكان لديه هدفان: الحؤول دون الأمور غير المرغوب بها أي منع المتخلفين عقليًا والمعوقين جسديًا من التناسل، وتحسين العرق البشري من خلال الانتقاء الجيني. لكن السؤال المطروح اليوم يبقى التالي: من الذي سيحدد، ووفق أية معايير، من هم الأشخاص غير المرغوب بهم في المجتمع، وما هو «الحل النهائي» الذي سيخضع له هؤلاء حتى يتم «تحسين» العرق البشري؟

النجاحات الأخيرة في مجال الاستنساخ تتطلب انتباهًا خاصًا من قبل الكنيسة وعلماء الطب الأحيائي المسيحيين. فولادة النعجة «دوللي» الشهيرة أثارت التساؤل التالي: «اليوم الخراف، وغدًا الراعي؟» (الذي أكدت شرعيته ولادةُ الخروف «بولي» الذي يحمل جينة بشرية). كانت «دوللي» الكائن اللبون الأول الذي يتم استنساخه باستخدام خلية بالغة (مع أن العلماء قد أثاروا احتمال أن تكون الخلية جنينية). في السابق كان بالمستطاع استنساخ خلية جنينية واحدة فقط يتم اختيارها قبل بدء التميّز الخلوي. هذه التقنية وغيرها من الإمكانات الجديدة تمهد الطريق أمام استنساخ البشر ومن ضمنه خلق كائنات أدنى مستوى من البشر

يكون أفرادها خداماً للبشر، يتميزون بفاعلية تامة وطاعة قصوى. وفي جواب على طلب تقدّم به البيت الأبيض في العام ١٩٩٨ أرسلت الكنيسة الأرثوذكسية في أميركا إلى الرئيس كلينتون تصريحاً دانت فيه بشدة كل الاختبارات العلمية التي تقود إلى استنساخ البشر[٢]. وعلى الرغم من أنّ هذه الاختبارات استمرت على مدى سنوات وشملت الخلايا الجنينية، فإن

(٢) هذا نص التصريح:

«استنساخ النعجة الذي تم مؤخرًا والذي حصل باستخدام خلية بالغة واحدة يمهد الطريق أمام استنساخ الأنواع الحية الأخرى، ومن بينها البشر. ومع أنه ما من أحد يمكنه منع الأبحاث العلمية من الاستمرار في هذا الاتجاه، إلاّ أن السؤال الذي ينشأ هو ما إذا كان يترتب على حكومة الولايات المتحدة منع هذا العمل أو تقنينه وتمويله بواسطة أموال الدولة.

الكنيسة الأرثوذكسية بأكملها تتمسك بمبدأ قدسية حياة الإنسان: أي أن كل إنسان مخلوق فريد وهو خلق «على صورة الله». قياسًا على ذلك، يصرّ معظم علماء الأخلاق الأرثوذكسيين على أن كل أنواع التقنيات المحسَّنة للنسل، ومن بينها التلاعب بالأجنة البشرية لأسباب غير علاجية، هي تقنيات بغيضة ومسيئة لحياة الإنسان وسلامته.

لقد تم خلال السنوات العشر الأخيرة تطوير تقنيات استنساخ متنوّعة استخدمت الحيوانات وهي تعد بتحسين الحياة البشرية من خلال ابتكار عقاقير وبروتينات ومنتجات أخرى جديدة. هذه المساعي تستأهل المساعدة والتمويل من مال الدولة. لكن فكرة الاستنساخ البشري تزيد من خطر الانزلاق والانحدار بطريقة مباشرة وفي غاية الشؤم.

في عالمنا «الساقط»، حيث تتقدم الحقوق على المسؤوليات، ستؤدي تقنيات الاستنساخ التي تجري بواسطة الخلايا البشرية إلى أمور مسيئة لا محالة، منها: فتسويق الحمض النووي DNA «الممتاز»، وإنتاج الأطفال بهدف تأمين «قطع غيار»، والتوجه نحو خلق طبقة «عليا» من البشر. زد على ذلك أنه ليس باستطاعة العلماء في الوقت الراهن أن يجزموا ما إذا كانت خلية معينة تحتوي على تحولات أو عاهات أخرى يمكنها أن تؤدي إلى تشوهات رديئة أو تخلف عقلي لدى الطفل المستنسخ.

في ضوء هذه العوامل، تحث الكنيسة الأرثوذكسية في أميركا أن يتم فرض حظر حكومي على كل أشكال الاختبارات التي تهدف إلى خلق كائنات بشرية مستنسخة وأن يمنع التمويل الحكومي عنها. هناك حاجة قصوى إلى إصدار قرار رسمي بخصوص هذا النشاط».

إمكانية استنساخ الخلايا البالغة -وإذا دعت الحاجة، يمكن نقل الآلية ذاتها وتطبيقها على البشر- تزيد من احتمال قيامنا بتصنيع أطفال «حسب الطلب» في المستقبل القريب. بالتالي، يجب على الكنيسة أن ترفع صوتها حتى لو كانت تصريحاتها لن تؤدّي إلاّ إلى الحدّ من التمويل الحكومي لهذا النوع من الاستغلال والتلاعب.

يجب تشجيع الهندسة الوراثية ودعمها من الأموال الحكومية إذ إنها تستطيع أن تزيد من كمية النباتات والحيوانات الصالحة للأكل وأن تؤمّن العلاج الطبيّ المناسب للبشر. في مجال الإنتاج الغذائي، يمكن أن تشمل الهندسة الوراثية استنساخ المواشي على غرار ما حصل في حالة النعجة «دوللي». (علمًا أن العديد من الأرثوذكس يجدون هذا التلاعب بالحياة الحيوانية أمرًا مقيتًا وغير مقبول أخلاقيًا). لكن الأمر غير المقبول إطلاقًا هو التلاعب بالخلايا البشرية الجرثومية بهدف زيادة بعض مواصفاتها أو تحسينها، كما أنه من غير المقبول أخلاقيًا تصنيع أطفال من أجل تأمين «قطع بديلة» لعمليات زرع الأعضاء. وهذا الرأي يبقى هو هو بالرغم من أن الخلايا الذهنية لدى الجنين يمكنها مثلاً أن تخفف بشكل ملحوظ عوارض مرض باركنسون عبر زيادة معدل الدوبامين (المادة الناقلة العصبية)، أو أن تسمح بزرع الأعضاء الجنينية دون أن يرفضها الجسم.

على الرغم من المنافع الطبية التي تقدمها الأنسجة الجنينية لبعض المرضى والآمال التي تبعثها في النفوس، هناك حقيقة أخلاقية علينا احترامها: إنّ الغايةَ، مهما كانت نبيلة، لا يمكنها أن تبرّر الوسيلةَ. وهذا مبدأ أساسي جدًا في الأخلاقيات المسيحية يؤكده الرسول بولس نفسه: لا

نفعل الشر لكي يأتي منه الخير (روم ٣، ٨). استنساخ البشر أمر مقيت وغير مقبول بسبب الإساءة التي ستنتج عنه، تمامًا كتخزين القطع الجنينية البديلة، لما ينتج عن ذلك من إساءة. وإننا، بتشديدنا على هذه النقطة، لا نبغي إعاقة التقدم العلمي أو التعدي على العلاج الطبّي السليم بل نهتم، ببساطة، بإعطاء ما لله لله، بدءًا بالحياة البشرية. وأستعيد مجددًا كلام القديس بولس لأهل كورنثوس: «إنكم لستم لأنفسكم. فقد اشتريتم وأدّي الثمن. فمجّدوا الله إذًا بأجسادكم» (١ كور ٦، ١٩ -٢٠). تستحيل علينا مراعاة هذه الوصية إذا كنا نستسلم لأهوائنا التي تجعلنا نصمّم البشر بحسب صورتنا نحن ونعيد تكوين ذواتنا بواسطة أعضاء أشخاص آخرين، لاسيما الذين لم يولدوا بعد ولم يعلنوا لنا عن موافقتهم على ذلك.

في ما يتعلق بعلاج المرضى المشرفين على الموت، فإنّ المسألة الملحّة المطروحة علينا اليوم هي قضية التعاطي مع الألم (تسكين الآلام) لاسيما في حالات السرطان وغيره من الأمراض التي قد يتخطى فيها الألم الجسدي والنفسي قدرة الإنسان على الاحتمال والتي قد تجرد الإنسان من إنسانيته. وإذا كان الموت الرحيم، الذي ينتحل صفة الانتحار المنفذ بمساعدة الطبيب يشغل وسائل الإعلام كما تشغلها قضية الأخلاقيات الطبية اليوم، فهذا لأنه لم يهتم بشكل كاف باستعمال المخدرات كالمورفين بشكل معتدل وغالبًا ما كان السبب في ذلك هو الخوف من إدمان المريض عليها. لا بد من التذكير بأن مستشفيات سان كريستوفر في إنجلترة كانت تقدم للمرضى المصابين بالأمراض الفتاكة، ولسنوات عديدة، ما يُعرف بكوكتيل برومبتون الذي أثبت أنه فعال جدًا في مساعدة هؤلاء المرضى

على اجتياز المراحل الأخيرة من حياتهم بشكل «سلاميّ لا ضرر فيه ولا خزي». فالمرضى الذين تلقوا هذا العلاج كانوا يطلبون مع الوقت مقادير أقلّ من أولئك الذين يعالجَون بحقن المورفين وذلك لأنهم يتحكمون بأنفسهم بوسيلة علاج الألم هذه[٤].

لكن لا بد من إيلاء مسألة تسكين الألم اهتمامًا كبيرًا وجادًا كي نتوصل إلى الحد من الميول المسعورة إلى تشريع الانتحار المنفّذ بمساعدة الطبيب. فقد تمّ التحدث بشكل مفصل عن التجاوزات الخطرة التي حصلت نتيجة سماح هولندة ممارسةَ القتل الرحيم. ويجب أن يجعلنا هذا الواقع ندرك الإغراء القويّ الذي يمارسه «حق الإنسان بالموت» على أذهان الذين يشعرون بأنهم يعيشون في عالم خال من أي معنى سامٍ. لكن، وكما أشارت الدراسات، فإن الذين يطلبون المساعدة الطبية لإنهاء حياتهم لا يخافون الموت بقدر ما يخافون عملية الاحتضار. ففكرة تمضية أسابيع وأشهر أو سنوات تحت جهاز الإنعاش مع تناول الأطعمة من خلال الحقن في الشرايين، والذوبان ببطء في مستشفى هي فكرة تصيبهم بالإحباط إذ يخال لهم أنّ هذا الاحتضار البطيء يحطّ من كرامتهم. بالتالي، يترتب على الكنيسة أن تبذل جهدها لإيجاد الخيارات – بدءًا ببرنامج الرعاية

(٤) أعلنت مجلة Science في عددها الصادر في ٢ كانون الثاني ١٩٩٨ عن بعض الاختبارات التي أنتجت مركبًا يحتوي على النيكوتين يعمل كمسكن للآلام بشكل أفعل من المخدرات المسكنة الأخرى ومنها المورفين لكن دون إحداث أضرار جانبية أو خطر الإدمان عليه. هذا المركب الذي يحمل اسم ABT-594 يشكل إنجازًا هامًا قد يزود الأطباء بوسيلة فعالة وآمنة لتسكين الألم مع تجنب السموم والصفات الإدمانية التي تتسم بها معظم المخدرات التي يتم استخدامها بشكل عام. هذه الأبحاث، بخلاف أشكال الاستنساخ الأخرى، يجب أن تشجعها الكنائس وغيرها من الهيئات الدينية.

الطبية- التي تقدم العزاء والأمل عوض الإحباط واليأس اللذين يقودان إلى الانتحار.

ثمة مسألة أخلاقية ناقشناها أيضًا وهي تتعلق بإمدادات التغذية والإماهة للمرضى المشرفين على الموت. في السنوات الأخيرة، شهدنا تغييرًا لافتًا في المواقف المتعلقة بهذا الأمر. بما أن الطعام والماء عنصران أساسيان للإبقاء على حياة الجسم، فكان من المسلّم به أنّهما ضروريان لأي علاج. وكان يُعتقد أنه من غير الأخلاقي وغير الممكن التفكير بحرمان المرضى من الطعام والماء لأنه كان يُفترض أنّهم سيعانون من آلام مبرحة سببها الجوع والتجفاف. عندما كان أعضاء الفريق الطبّي يلاحظون أن المرضى يمزّقون أنابيب التهوئة أو التنظيف المعوي وأنابيب الحقن في الأوردة كانوا يبدّلونها بأنابيب أخرى على الفور لاعتقادهم أن المريض غير مستقر عقليًا أو أنه كان يقوم بنزع هذه الأنابيب لأنها كانت تثير غضبه. لكننا نعلم أن هذا التصرف سببه حدس هؤلاء المرضى، وهو أمر مشترك لدى جميع المحتضرين، بأنّ استمرار التغذية والإماهة في المراحل الأخيرة من حياتهم (أي في الساعات أو الأيام الأخيرة المتبقية من حياتهم) إنما يؤذيهم أكثر مما ينفعهم. فبالنسبة إلى المريض في المرحلة النهائية من حياته، يسمح وقف إمداد الجسد بالغذاء والماء بإنتاج مسكنات طبيعيّة للألم (كالأنكيفالين والأندورفين غيرهما من الهرمونات المماثلة) ويزيد من الأزوتيميا[٥] التي تتمتع أيضًا بمفعول مسكّن. وهذا يسمح للجهاز الخَلَوي بالتوقف عن العمل تدريجيًا وببطء، بشكل يسمح للمريض بأن يفارق الحياة بأقلّ قدر من الألم الجسدي.

(٥) أي تنترج الدم (قاموس حتي الطبي الجديد، مكتبة لبنان، ط١، ١٩٨٩).

في بعض الحالات، إذاً، يتضح أنه من الأنسب طبيًا زيادة معدل المسكّنات، كالمورفين، لجعل الألم المبرح قابلاً للاحتمال. في حالات المرضى المشرفين على الموت الوشيك، يعتبر هذا العلاج مقبولاً أخلاقيًا حتى عندما يهدد بإبطاء عمل الجهاز التنفسي أو توقّفه الكليّ عن العمل. كذلك، في بعض الحالات (التي يحددها طبيبان على الأقل) من المناسب في آخر مراحل الحياة سحب أنابيب التغذية والإماهة (شرط أن تبقى الأغشية النسيجية المخاطية مرطبة بواسطة رقاقات الثلج أو القطيلات المشبعة بالغليسرين). هذه الأعمال لا تنتهك، كما قد يبدو ظاهريًا، المبدأ الأساسي لقسم أبقراط «قبل كل شيء، لا تتسبب بالأذى». وهذا لأنه، انطلاقًا من مبدأ المفعول المزدوج الذي يقبل به علماء الأخلاق الأرثوذكس والكاثوليك على السواء، ١- إننا نعمل من أجل خير المريض ٢- المنافع التي تنتج عن ذلك تفوق السلبيات (إذ إن الموت السريع ولكن بألم أقل وسلام أكبر أفضل من عملية احتضار طويلة يعاني فيها المريض آلامًا مبرحة) ٣- ليست نية هذا العمل قتل المريض بل التقليص قدر الإمكان من ألمه الجسدي والنفسي.

بعد كل ما تقدم، نودّ أن نشدّد على أن النظرة الأرثوذكسية للأمور تقيم فرقًا أساسيًا بين القتل والسماح بالموت. ففيما ينمّ السماح للإنسان بالموت عن احترام حدود الوجود البشري وحدود التقانات الطبية الحديثة، إلا أن فعل القتل، الذي يشتمل أيضًا على ما يسمّى «القتل الرحيم»، يقوم على استخدام السلطة والقدرة اللتين لا يملكهما إلا الله وحده. فالقتل الرحيم، أيا كان الشكل الذي يتخذه، غير مقبول أخلاقيًا لأن الله هو سيد الحياة والموت. لذلك، فإنّ فرض الموت بشكل متعمد على

الإنسان هو بمثابة ارتكاب جريمة قتل، مهما كانت الدوافع المؤدية إلى ذلك.

هذه قناعة هامّة للغاية كونها تحمل نتائج حاسمة في ما يختص بتحديد الموت، كما أنها ذات فائدة كبرى في الحالات التي يتم فيها استخدام الوسائل الاستثنائية من أجل الحفاظ على الوجود الجسدي للمريض. فالمجموعات التي تهتم بزرع الأعضاء منشغلة على الدوام بمسألة نقص عدد الأعضاء المتوفرة للزرع، وهذا أمر نفهمه. لكن هذا الاهتمام حدا بهم إلى اعتبار الأطفال اللادماغيين أمواتًا من الناحية التقنية بهدف استخدام أعضائهم. وقد كوّنت هذه الفكرةُ في أذهان الناس صورة عن أنّ العاملين في فريق زرع الأعضاء يحومون فوق جسد المريض المشرف على الموت وهم على أهبة الاستعداد لنزع أعضائه الحية قبل أن يموت فعليًا. ما يقلقنا أكثر هي المبادرات إلى إعلان الموت الشرعي للمرضى الذين يدخلون في حالة الغيبوبة العميقة أو المستمرة مع أنه يمكن الإبقاء على حياتهم لمدة سنوات بواسطة وسائل الإنعاش. فهل يجب، نظرًا إلى محدودية المصادر وتقنيات زرع الأعضاء الحية بشكل ناجح، إنهاء حياة هؤلاء المرضى أو إيقاف عمل وسائل الإنعاش التي تبقيهم على قيد الحياة؟ وإذا قمنا بذلك، هل يجب أن يُعتبروا مرشحين لوهب الأعضاء؟

لكن السؤال الأساسي يبقى هل من المقبول أخلاقيًا جمع الأعضاء وزرعها؟ من وجهة النظر الأرثوذكسية، ولاسيما برأي الآباء، فإنّ شقَّي المسألة يمكن أن يكونا صالحين. فمن جهة، نشدد على «قدسية الحياة»، أي الصفة الملازمة لوجود الإنسان المخلوق على صورة الله. وهذا يقود بعض اللاهوتيين إلى القول بمنع عمليات زرع الأعضاء لأنها تمثل انتهاكًا

لجسد الإنسان وتحوّل المريض المحتضر إلى مستودع محتمل «للقطع البديلة». وبما أن أي أخلاقية طبية أرثوذكسية ستعطي القيمة لحياة المريض فوق أي اعتبار آخر، يكون من غير الأخلاقي استخدام الأطفال اللادماغيين أو البالغين المحتضرين، كمصادر لجمع الأعضاء.

من الجهة الأخرى، يمكن القول إنّ أعظم فعل محبة يمكن أن يقوم به المريض المحتضر يتمثل في تقديم أعضائه الحية للآخرين، لكي تطول حياة هؤلاء الأشخاص أو تتحسن. ويمكن تفسير عظات القديس يوحنا الذهبي الفم حول الغنى والفقر، على سبيل المثال، كما يلي: كل ما «نملكه» نحن، ومنه وجودنا الشخصي، هو هبة من الله وملكيته تعود لله وحده في الحقيقة. إننا مدعوون إلى أن نكون وكلاء على أجسادنا باسم المسيح وإلى ممارسة المحبة غير المشروطة تجاه القريب («سر الأخ»). بالتالي، يترتب علينا واجب أخلاقي يتمثل في أن نقدّم للآخرين الأعضاء الحية التي لا يمكننا أن نستخدمها نحن.

أيًا يكن القرار الذي سنتخذه في هذا الخصوص، ثمة خطوط توجيهية علينا احترامها. في السنوات الأخيرة، انتقل معيار تحديد الموت من توقف القلب وعملية التنفس إلى «الموت الدماغي». لكن الموت الدماغي عبارة غير واضحة. فهل إنّ توقُّف عمل الدماغ العلوي يعتبر موتًا؟ أم هل يجب إعلان الموت فقط عندما يتوقف عمل ساق الدماغ؟ فكما أشرنا آنفًا، الموت الذي يصيب ساق الدماغ يعني بدء التعفّن. وهذا يعني أن الجسم بأكمله قد مات. هكذا، عندما تموت ساق الدماغ، يكون قد فات الأوان لاستئصال الأعضاء الحية من الجسد. باستخدام موت الدماغ كمعيار لتحديد الموت نجد أنفسنا ملزمين بالقول إنّ استئصال الأعضاء الحية من جسم معين يجب أن يتم فيما يكون الواهب على قيد الحياة.

في جميع هذه الحالات -اللادماغية والأمراض الفتاكة والغيبوبة المستمرة والعميقة- علينا أن نتذكر شيئًا أساسيًا وهو أن الأهمية الشخصيّة للإنسان لا يحددها التشخيص الطبي بل العناية الإلهية. فالطفل اللادماغيّ الذي يُعتبر «غير نافع» وربما غير «بشري» بكل ما للكلمة من معنى من وجهة النظر الاجتماعيّة الضيّقة، يبقى شخصًا بنظر الله. والشيء نفسه يصح بالنسبة إلى المريض الذي يقع في غيبوبة مستمرة أو ذلك الذي يتعرّض لصدمة وتستمر حياته بفضل وسائل الإنعاش. إلا أن هناك حقيقة أساسية في إطار إصدار الأحكام المتعلقة بالحياة والموت وهي أن لا المرض ولا الموت يجرّدان الإنسان من «أهميّته الشخصيّة» في عيني الله.

مع ذلك، ونظرًا إلى الإمكانات الطبية والاقتصادية المحدودة بالإضافة إلى كوننا مائتين، فإن إطالة مدّة الاحتضار من خلال ممارسة الشعوذة التقنية تعدّ عملاً غير مسؤول، ينتهك مبدأ وكالة الإنسان على خليقة الله. فهناك زمن للحياة وزمن للموت. وما إن يدخل الجسم في المرحلة النهائية من الحياة (والأطفال اللادماغيون هم، بحسب هذا المفهوم، في المرحلة الأخيرة من حياتهم)، فالعلاج المتعقّل والأمين يكون بتسكين الألم وتأمين الراحة والسماح بانفصال النفس عن الجسد بشكل سلمي وهذا ما نرجوه في صلواتنا التي نقيمها من أجل راحة نفس الأموات. أما الأعمال الطبية البطولية فغالبًا ما تعبر عن نوع من عبادة الجسد أو الحياة البيولوجيّة، إذ تسعى إلى الحفاظ على الوجود البيولوجيّ بغض النظر عن رغبات المريض أو الثمن الذي سيدفعه المجتمع لقاء ذلك.

إن تحديد ما إذا كان العلاج غير نافع أو عبثيًا، بغض النظر عن

المجهود الكبير الذي يُبذل من أجل تحسين نوعية حياة المريض حيث أمكن، هو أمر يجب القيام به في كل حالة على حدة. فتقليد الكنيسة الكتابي والآبائي لن يزودنا بإجابات محددة عن زمن وكيفية أو وجوب الإبقاء على عمل وسائل الإنعاش أو إيقافه. ولكن التقليد الكنسي يشدد على قيمة الإنسان غير المحدودة. وبذلك، يزوّدنا بخط توجيهي يرشدنا في كل خياراتنا الطبية ألا وهو الاحترام غير المشروط للمريض كونه مخلوقًا على صورة الله. وهذا يعني أن الهدف الأسمى من هذه القرارات أو الخيارات يجب أن يكون إيداع المريض بين يدَي الله الرحيمتين والمُحبتين، مع الاقتناع الثابت بأن الله وحده هو الذي يجب أن يرسم الحدود بين الموت والحياة.

في ضوء هذا الفكر يرفض معظم اللاهوتيين الأرثوذكس كافة أشكال الانتحار المنفذ بمساعدة الطبيب، كما يرفضون كل عمل يهدف إلى وضع حد لحياة إنسان حتى عندما يعاني المريض مما يبدو لنا أنه ألم غير محتمل. الحل في هذه الحالة لا يكون في الموت المأسوي الذي يسمّى «الموت الرحيم» بل في إيجاد إجراءات تخفف من المعاناة حتى يفارق المريض المحتضر الحياة بأكبر قدر من الوعي وأقل مقدار من الألم.

في المرحلة النهائية من الحياة، من المهم أن يستطيع المريض الاستعداد للموت بشكل يحافظ على القيم والأهداف الأساسية. فالمريض يجب أن يحافظ إلى أقصى حد على علاقة واعية وشخصية مع الله ومع الآخرين، يجب أن يكون قادرًا على الاعتراف وتناول القرابين المقدسة للمرة الأخيرة ويجب أن يعلم أنّه محاط بالذين يحبونه وأن هؤلاء يمكنهم، بوجودهم بقربه وبصلواتهم، إيداعه بين يدي الله.

إن أخلاقيات علم الحياة، كونها وليدة التقانات الطبية الحديثة،

تشدد على مسائل فلسفية ولاهوتية من أجل تزويد هذه المسائل بالأفكار والتوجهات المناسبة والعادلة. قيمة هذه الأحكام الخلقية تعتمد على الافتراضات التي تكمن في أساسها. وحتى بين علماء الأخلاق الأرثوذكس غالبًا ما تقود الافتراضات إلى خلاصات متباينة؛ منها ما يتعلق مثلاً بوسائل منع الحمل والتقنيات المساعدة على الإنجاب وزرع الأعضاء أو الاختبارات التي تُجرى على الخلايا الجرثومية. في هذه المجالات، ثمة في الأرثوذكسية آراء متباينة حول ما هو «موافق لفكر الكنيسة». على الرغم من ذلك، من المهم أن نتابع الحوار لكي نتوصل إلى الحلول المناسبة حتى لو كان هذا يعني أن نوافق على اختلافنا إزاء بعض القضايا الأساسية.

لكن الحوار في ما بيننا ليس كافيًا. في هذا العالم الذي نعيش فيه والذي يتسم بالتعددية وبالنسبية -وهو عالم يمجّ القيم المسيحية- يهمنا كثيرًا، نحن الأرثوذكس، أن نجمع القوى مع الآخرين الذين يدعون باسم يسوع المسيح كي نفكّر ونصلي معًا لتمييز إرادة الله من أجل هذا العالم الغارق في التشوّش الخُلُقي والمتهافت خلف المصلحة الذاتية بكل ما فيها من ظلام. ومن المهم أيضًا، أن نكرس نحن الأرثوذكس أنفسنا، سواء كنا لاهوتيين أو أطباء أو علمانيّين مهتمّين، للمهمّة الكهنوتية الأساسية ألا وهي أن نودع لدى الله المشاكل والصراعات الناتجة عن أخلاقيات علم الحياة، والأشخاص الذين تلعب التقانات الطبية الأحيائية دورًا في حياتهم وتؤثر فيها. مسؤوليتنا الأكبر اليوم وفي المستقبل غير المنظور هي أن نقدّم لمبدع حياتنا مجموعة الأسئلة الصعبة المتعلّقة بالموت والحياة راجين وطالبين أن يخدم كلُّ قرار أخلاقي نتخذه هدفَه «هو» ومجده الأبدي.

ملحق - ١

الأرثوذكسية والإجهاض[١]

الإجهاض: موقف الكنيسة

خلق الله البشر كلّهم على صورته ومَنَح كلّ إنسان هبة الحياة كي يحظى بالشركة الأبدية معه ويمجّده. لذلك يشدد التعليم المسيحي على قدسية الحياة البشرية منذ بدايتها.

السؤال الذي يكمن في صلب قضية الإجهاض هو: متى تبدأ الحياة البشرية؟ هذا هو السؤال الجوهري إذ إنّ الإنهاء المتعمّد للحياة البشرية ما زال يُعتبر جريمةً في نظر الكثير من المجتمعات. فالذين يؤيّدون فكرة الإجهاض «بناء على الطلب» (أي مناصرو مبدأ حرية الاختيار) ليسوا من مناصري القتل من الناحية الفلسفية، بل إنهم في الواقع ينكرون أن الجنين إنسان بكل ما للكلمة من معنى.

لطالما علّمت الكنيسة الأرثوذكسية أنّ الحياة البشرية تبدأ بلحظة الإخصاب، أي عندما يتحد حيوان منوي ببويضة ليكوّنا كائنًا حيًا ذا

(١) كتب مؤلف الكتاب هذا التصريح الملخّص حول مسألة الإجهاض قبل عدة سنوات ونشر في كتيّب صغير من أجل توزيعه على الرعايا الأرثوذكسية وفي أماكن أخرى. نشره قسم التربية الدينية التابع للكنيسة الأرثوذكسية في أميركا ويمكن الحصول عليه عبر الكتابة على العنوان التالي: DRE, P,O. Box 675, Syosset, NY 11791.

تكوين جينيّ فريد. برفضه الإجهاض على طريقته الخاصة، أعلن القديس باسيليوس الكبير: «إن التي تقتل الجنين عمدًا تستأهل عقوبة الموت... فنحن لا نميّز بين ما إذا كان الجنين قد تكوّن أم لم يتكوّن بعد» (القانونان ٢ و٨). ويتفق آباء الكنيسة على أنّ النفس تُخلق أيضًا في لحظة الإخصاب. ونحن نعبّر عن ذلك ليتورجيًا بالاحتفال بأعياد الحبل بيوحنا المعمدان (٢٤ أيلول) وبوالدة الإله (٨ كانون الأول) وبربنا يسوع المسيح نفسه (عيد البشارة، ٢٥ آذار).

بالتالي، تخلص الأرثوذكسية إلى أنّ الإجهاض الذي ينفّذ في أي مرحلة من مراحل الحمل هو شكل من أشكال القتل؛ ويجلب الذنب على منفذه وعلى الأم على حد سواء.

حالات استثنائيّة وشائكة

انطلاقًا من هذا الموقف، هل يمكن أن تقبل الكنيسة بالحالات الاستثنائية؟ في الحالات النادرة جدًا التي تحتّم القيام بخيار طبي بين حياة الأم وحياة طفلها الحميل، فمن المسموح به أخلاقيًا تفضيل حياة الأم. وهذا ليس لأن الأم «شخصًا كاملاً» بينما يُعدّ الجنين «حياةً مستقبلية»، فكلاهما إنسان بكل ما للكلمة من معنى. ولكن هذا يعود إلى مكانة الأم والمسؤوليات التي تترتب عليها بالنسبة إلى محيطها وعائلتها، حيث وجودها المحبّ ورعايتها يؤثران بشكل مباشر في حياة زوجها وأطفالها الآخرين.

مع ذلك، فإن الأم التي تستغني عن حياتها طوعًا مفضّلة عليها حياة

جنينها تقوم بأعمق فعل محبة مسيحي. فقد أعلن يسوع أن «ما من حب أعظم من هذا أن يبذل الإنسان نفسه عن أحبائه» (يو ١٥، ١٣). ولكن أي قرار من هذا القبيل يجب القيام به مع الأخذ بعين الاعتبار حاجات أفراد العائلة الآخرين ورغباتهم، إذ إن العائلة ككل تشكل جسدًا يرتبط أعضاؤه بعضهم ببعض بواسطة العهد، ويعكس محبة المسيح لجسده أي الكنيسة (أف ٥). بالتالي، من الأفضل أن يناقش الرجل والمرأة مع مرشدهما الروحي بانفتاح وصراحة احتمال حدوث أمر مماثل وذلك منذ مراحل الحمل الأولى.

وغالبًا ما يتم التذرع بصدمتي الاغتصاب وسفاح القربي من أجل القيام بالإجهاض. فكلا العملين وحشيّان بطبيعتهما ويقللان من قيمة الإنسان. إلاّ أنّ حالات الحمل الناتجة عنهما نادرة جدًا. فعندما تقع المرأة ضحية الاغتصاب أو سفاح القربى، عليها التوجه سريعًا لطلب العلاج الطبي الذي يمنع حصول الحمل، إذا كان ثمة خطر أن تحمل. لقد حدد علم الأجنة أن الإخصاب، أي اتحاد الحيوان المنوي بنواة البويضة، يحتاج على الأقل إلى ٣٦ ساعة كي يكتمل. وهذا يفتح «نافذة» تتجاوز مدتها اليوم الواحد، يمكن خلالها التدخل من أجل الحيلولة دون اكتمال الحمل، دون الوقوع في خطر إجهاض الحميل الذي تعتبره الكنيسة «إنسانًا فريدًا» وشخصًا بكل ما للكلمة من معنى.

يجب تعليم الأطفال، منذ حداثتهم وبشكل واضح وصريح عن وظيفة الجنس في الإطار العائلي. كما يُفترض توعيتهم على حدوث العنف الجنسي سواء في العائلة أو خارجها، فيدركوا أنه يجب عليهم عدم الشعور بالخجل إذا وقعوا ضحية هذا العنف الجنسي. بل عليهم طلب العلاج

الطبي والروحي والنفسي من أجل شفاء جروح الصدمة وتجنّب الحمل.

إذا حصل الحمل نتيجة للاغتصاب أو سفاح القربى، فيجب إتمام فترة الحمل بالطفل حتى الولادة، وإذا كانت الأم غير قادرة على تحمل مسؤولية الطفل، فيجب أن يُعهد به إلى التبني. هذا «تعليم صعب» بدون أدنى شك خاصة في مجتمعاتنا التي أصبح فيها الإجهاض مقبولاً وشكلاً مشرّعًا من أشكال الحد من النسل. لكن من المؤسف أن بعض النساء المسيحيات المؤمنات اللواتي حملن بأطفال نتيجة الاغتصاب أو سفاح القربى قد انتحرن لأن قسًا أو فردًا من أفراد العائلة أجبرهن على حمل الطفل حتى الولادة. في هذه الحالات يُطبّق مبدأ قدسية الحياة على الأم وعلى الطفل على حد سواء. وفي الحالات النادرة جدًا التي تكون فيها الصدمة قاسية وصعبة بحيث تشكل خطرًا حقيقيًا على حياة الأم، يكون الإجهاض بعد الزرع (الذي يتم في غضون ستة إلى ثمانية أيام بعد الإخصاب) هو أهوَن الشرَّين. لكن يجب عدم توسيع مفهوم الصدمة بحيث يشمل الحالات التي تشعر فيها المرأة بالانزعاج أو الإحراج أو القلق أو بمحدودية الموارد المالية أو بأن حملها يتعارض مع مشاريعها المهنية ويعيقها، إلخ. كما لا يمكن التذرع به أخلاقيًا في الحالات التي تحمل فيها المرأة نتيجةً لقيامها بعلاقة جنسية بملء اختيارها.

هل تسمح الكنيسة بالإجهاض في الحالات التي يقرر فيها المسح الجيني أنّ الطفل يحمل عاهات جينية وأنه سيعيش طوال حياته يعاني من إعاقة حادة؟ انطلاقًا من مبدأ قدسية الحياة البشرية الجواب هو أن الكنيسة لا يمكنها ذلك. ففي بعض الحالات كمرض المغوليّة فإن الأهل أو الممرضين هم الذين يشعرون بالإعاقة لا الطفل. وفي حالات أخرى

كحالات انشطار العمود الفقري الحادة، يمكن أن تقدم التقانات الطبية للمريض علاجًا ناجعًا يمكّنه من العيش بدون ألم وبأن يكون وجوده خلاّقًا. لكن في الحالات النادرة التي يصاب فيها الطفل بأمراض عضال (لا شفاء منها) كمرض Lesch-Nyhan أو التليّف الكيسيّ، فالصراع يبدو أكثر حدة بسبب الألم الجسدي والنفسي الحاد الذي يرافق المرض، ذلك أن العلاج المطوّل قد يرتب أعباء مادية كبرى على العائلة. لكن لا يوجد أي مبرر أخلاقي لإجهاض هؤلاء الأطفال أو لقتل المولود الجديد الذي يحمل عاهة ولكنه يستطيع العيش مع رعاية طبية مناسبة ومحبة وعناية أبوية تامّة. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الحياة الإنسانية تبدأ بالإخصاب، يكون علينا رفض الإجهاض بنفس المقدار الذي ندين فيه قتل الأطفال. المأساة الحاصلة في عصرنا هي أن الأمرين باتا مقبولين في ذهن عامة الناس بدون أي حرج. فإذا كنا نستطيع التخلص من الجنين، لماذا لا يمكننا فعل الشيء نفسه مع المولود الجديد غير المرغوب به؟ قد يبدو السؤال مزعجًا ولكنه يُطرح اليوم بأصوات أعلى حتى من قبل علماء الأخلاق المسيحيين المستقبليين.

جواب أرثوذكسي

بخلاف ما يدعيه الناشطون والداعون إلى الإجهاض فإنّ الحمل لا يتعلق فقط بالمرأة وجسدها. الحمل «علاقة» تكونت بين الأم والكائن الفريد الذي يعيش في داخلها. وسواء اعترفَتْ بذلك أم لا، فإن حياتها ملك لله وهو وحده الذي يتحكم بها. والأمر نفسه يصح بالنسبة إلى الطفل الحميل.

على سبيل المثال، يعيش المسيحيون الأرثوذكس في الولايات المتحدة في مجتمع قامت ٦٪ من نسائه بعملية إجهاض واحدة على الأقل قبل بلوغ سن الخامسة عشرة. والمعدل في ازدياد. ليس الحملُ في فترة المراهقة السببَ الوحيد المؤدي إلى الإجهاض ولكنه سبب رئيسي. يجب على الكنيسة أن تعلّم الصغار والكبار على السواء معنى الحياة الجنسية والحاجة إلى التحلي بالمسؤولية الجنسية كما ينبغي لها أن تبذل كل ما في وسعها من أجل إقناع الشباب المسيحي بأن المكان الصحيح للقيام بالعلاقات الجنسية التامة هو الرباط الزوجي المقدس الذي يجتمع في ظله شريكان من جنسين مختلفين. كما عليها التشديد على أن الأب يحمل المسؤولية الروحية والمادية التامة إلى جانب الأم في حالة الحمل. هذا التعليم لا يمكن أن يُترك للمدارس أو غيرها من المنظمات الاجتماعية، خاصة أن هذه الأخيرة تعلّم أحيانًا أمورًا تتنافى والقيم الأخلاقية المسيحية. وانتشار مرض السيدا بهذا الشكل اليوم مردّه إلى خيار «الجنس الآمن»[٢] الذي يلجأ إليه الناس أكثر مما يقيمون وزنًا للمبادئ الأخلاقية الأصيلة.

لكن لا يكفينا نحن المسيحيين أن نصرّح عن موقف الكنيسة التقليدي بخصوص مسألة الإجهاض. بل يجب أن نبذل كل جهد لمساعدة الأطفال غير المرغوب بهم أو المُساء إليهم، والذين لا يستطيعون ولا ينبغي لهم أن ينشأوا في كنف عائلاتهم الأصلية. وهذا يعني أنه علينا تأمين المساعدة المالية للأم والطفل حيث تدعو الحاجة، وأن نعمل على إعداد مشروع قانون يسهّل إجراءات التبني. باختصار، لا يمكننا أن ندين الإجهاض إلاّ

(٢) Safe sex

إذا كنا قادرين على تحمل مسؤولية الأطفال غير المرغوب بهم بعد ولادتهم، بغضّ النظر عن وضعهم الصحي أو قدرتهم العقلية أو خلفيتهم العرقية.

في الحديث عن عمق المسؤولية المسيحية واتساعها داخل الكنيسة وفي عالم الله، قدم القديس بولس صورة تنطبق على الذين يريدون الإجهاض وأولئك الذين قد يقعون ضحيته بقوله: «فكذلك نحن في كثرتنا جسد واحد في المسيح لأننا أعضاء بعضنا لبعض» (روم ١٢، ٦).

إذا رفضنا تطبيق هذه الصورة على قضية الإجهاض فإننا لا نخون فقط الطفل الحميل بل خالق الحياة نفسه؛ والعكس صحيح، أي أننا بتقديمنا الدعم المادي والعناية المُحبّة «لأحد هؤلاء الصغار» هو بمثابة تقديم الاحترام والخدمة لخالق الحياة.

للاستزادة حول هذا الموضوع:

- Fr. Stanely S. Harakas, *Contemporary Moral Issue Facing the Orthodox Christian,* (Minneapolis: Light & Life Publishing) 1983, Part III, «Sex and Family Issues».
- Fr. John Kowalcyck, *An Orthodox View on Abortion,* (Minneapolis: Light &Life Publishing) 1979.

إعلان مجمعي في الإجهاض[٣]

الإجهاض جريمة يتحمل مسؤوليتها أمام الله كل المتورطين بها طوعًا أو بشكل غير طوعي.

إن الذين يجدون أنفسهم في ظروف مأسوية تكون حياة الأم والأجنّة مهدّدة وحيث يتحتم عليهم اتخاذ قرارات مؤلمة للاختيار بين الحياة والموت -كالحالات المرتبطة بالاغتصاب أو سفاح القربى أو المرض- يجب أن يُرشدوا إلى القيام بأفعال مسؤولة تجاه الله الرحيم والعادل، الذي سيحكم هو في أعمالهم.

يجب تشجيع النساء والرجال وأفراد عائلة المرأة الحامل التي تفكر بالإجهاض والمقربين منها على مقاومة هذا العمل الشرير كما تجب مساعدتهم على الحمل بأطفالهم وتنشئتهم في ظروف جسدية وروحية سليمة.

يجب تقديم الاهتمام الرعائي للنساء اللواتي لجأن إلى الإجهاض وللرجال الذين تم إجهاض أطفالهم وغيرهم من المتورطين في حالات الإجهاض، على أن تتضمن هذه الرعاية الاعتراف بخطورة العمل الذي قاموا به وأن نؤكّد لهم أن الله يرحم الخطأة الذين يتوبون عن أفعالهم.

يجب أن يشارك المسيحيون الأرثوذكس، مدركين حساسية مآسي الحياة في المجتمع المعاصر وتشعباتها، في العمل من أجل التوصل إلى مشاريع قوانين بحسب معرفتهم وكفاءتهم وقدرتهم ونفوذهم، بحيث يتم إقرار القوانين التي تحمي حياة الأجنة وتطبيقها.

(٣) أصدر المجمع العاشر الذي ضم ممثلي الكنائس الأرثوذكسية في أميركا هذا الإعلان في ١٨ كانون الثاني ١٩٩٨، وتم تعميمه على كافة الرعايا لمناسبة أحد قداسة الحياة البشرية.

ملحق - ٢

تأملات في قضية الانتحار

«الانتحار يقتل شخصين،

هذا هو الانتحار يا ماغي».

أرثر ميللر

«بعد السقوط»، الفصل الثالث

الانتحار يعني إنهاء الإنسان حياته بملء حريته واختياره. وهو عملية تدمير للذات إرادية، متعمدة وخالية من أي ضغوط خارجية أو داخلية.

لذا، يجب أن نميز بوضوح بين الانتحار و«الموت الرحيم الإرادي»، حيث يرفض المريض المشرف على الموت وسائل الإنعاش (وهو قرار لا يتعارض مبدئياً مع المسؤولية المسيحية أمام الموت الوشيك؛ وقد أوضحنا هذه النقطة في الفصل الخامس من هذا الكتاب، ولطالما أكد عليها تكرارًا علماء الأخلاق الأرثوذكسيون وغيرهم). كما يجب الإعلان بوضوح أن موت المسيح والشهداء الغيورين كالقديس أغناطيوس الأنطاكي ليست حالات انتحار بما أنها نفذّت من قبل سلطة خارجية. وهذا يصح على الرغم من تأكيد يسوع: «ما من أحد ينتزعها مني ولكني أبذلها برضاي» (يو ١٠، ١٨).

بدءاً من أعمال الإغريقيين القدامى ومرورًا بمحاولة الفيلسوف

دايفد هيوم «في الانتحار»، دافعت الكتابات الفلسفية عما اعتبرته حق الإنسان بالانتحار في ظل ظروف محددة: كالألم المطوّل وغير المحتمل، حالات الذل، إتمام عمل الحياة، إشارة الآلهة إلى أن أجل الإنسان قد أتى، إلخ. ويناقش أفلاطون مسألة الانتحار بشيء من الغموض في كتابه Phaedo (أنظر بخاصة ٢٦ ج)، فيما تخلو كتابات السينيين والرواقيين والأبيقوريين من أي غموض بهذا الشأن. وتعبّر مؤلّفات شيشرون عن القناعة السائدة في ذلك الوقت بأن الآلهة يجب أن تشير إلى اللحظة أو تعطي «سببًا شرعيًا» للقيام بهذا العمل.

ويقول شيشرون «بكل تأكيد سيعبر رجلك الحكيم بفرح من هذه الظلمة إلى النور الذي ما بعدها» (Tusc. Disp. I.74). فكان الاعتقاد السائد في العصور القديمة يعتبر أنّ الانتحار المنفذ في ظل ظروف ملائمة يفضي مباشرة إلى الخلود[1].

حتى وقت متأخر، كان ذكر الانتحار يقتصر على الكتابات مثل أسطورة سيزيف التي كتبها الفيلسوف الوجودي الفرنسي ألبير كامو، الذي أعلن أنّ الانتحار هو «المشكلة الفلسفية الحقيقية الوحيدة». ولكن في يومنا هذا، يطرح علماء الأخلاق ومفسرو الكتب المقدسة الأسئلة المتعلّقة بشرعية الانتحار والرغبة فيه، بشكل متزايد، لا سيما في ضوء التقدم الذي تحققه التقنيات الطبية الأحيائية التي جردت الموت من «لذعته الأخيرة» وخصّت بها عملية الاحتضار.

يشير العلماء إلى أنّ اعتبار الانتحار خطيئة لا تغتفر يرجع إلى عهد

(١) أنظر A. J. Droge, *Mori Lucrum*: Paul and Ancient Theories of Suicide, *Novum Testamentum* XXX/3 (1988), 263-286.

القديس أغسطينس وأنّ الكتاب المقدس لا يدين الانتحار بشكل صريح في أي موضع. يذكر العهد القديم خمس حالات انتحار هي: أبيملك (قض ٩، ٥٤)، شاول وحامل سلاحه (١صم ٣١، ٤ ومايليها؛ ١أخ ١٠، ٤ وما يليها)، أحيتوفل (٢صم ١٧، ٢٣)، وزمري (١مل ١٦، ١٨). أما في العهد الجديد فتُذكر حادثة انتحار واحدة فقط هي حالة يهوذا (متى ٢٧، ٣-٥) الذي كان انتحاره علامة على التوبة والندم. وقد طوّر القديس أغسطينس جدالياته ضد قيام الإنسان بإنهاء حياته في سياق مغالطته بعض الدوناتيين الذين كانوا يظنون أن الانتحار استشهاد، إذ رأى أغسطينس أنّ هذا الاستشهاد «مزيّف» لا بل نوع من الانتحار[٢]. ومنذ ذلك الوقت، راح لاهوتيو الغرب يعتبرون الانتحار بمثابة جريمة حتى أحلّوه محلّ الخطيئة الوحيدة التي لا تُغتفر وهي «التجديف على الروح القدس».

تطور في الشرق موقف مشابه من مسألة الانتحار ولاسيما تحت تأثير بطريرك الإسكندرية طيموثاوس الأول (٣٨١-٨٥). ففي «ردّه القانوني رقم ١٤» أعلن أنه «لا يجب تقديم القرابين لأجل راحة نفس المنتحر ما لم يتم التثبت بوضوح من أنّه كان مجنونًا بالفعل عندما أقدم على فعلته[٣]».

(٢) J. Bels, "La mort volontaire dans l'oeuvre de S. Augustin", *Revue de l'histoire des religions* 187 (1975), 147-180.

(٣) لا بد من الإشارة إلى أن رد البطريرك هذا كان يهدف إلى مساعدة الكاهن الذي قد يلح عليه أقارب المنتحر وأصدقاؤه على إقامة خدمة الدفن أو الذكرانيّة للإنسان المنتحر، وذلك بتشديدهم على أنّ المنتحر كان مجنونًا. لذلك يتابع البطريرك ليقول: «وبالتالي، يتوجب على الكاهن أن يتحقق جيدًا من الأمر لكي لا يجب على نفسه الدينونة»
The Rudder (Pedalion) Chicago: Orthodox Christian Educational Society, 1957, p. 898. وتشير إحدى الحواشي في هذا المرجع إلى سابقة حصلت من قبل «كاهن كان يخدم في دير القديس باخوميوس أمر بأن لا تقام مراسم الدفن لراهبتين قد انتحرتا».

وهذا يدل على وجود ممارسة وموقف معادين بشدة لإقامة مراسم الدفن والذكرانيات في حالة «الانتحار الواعي». وبناء على هذا ينص القانون الكنسي Nomocanon رقم ١٧٨ على تحريم مماثل. ويستند كتاب الإفخولوجي الكبير إلى هذا المرجع نفسه إذ يوصي بعدم الترتيل على من يقدم على إنهاء حياته بنفسه، وعدم ذكره في الصلوات إلا إذا كان مختلاً؛ وبولغاكوف[٤] يورد الرأي ذاته إذ يذكّر بوجود اتفاق بطريركي في هذا الشأن. ويعبر N. D. Patrinicos[٥] عن التوافق الأرثوذكسي في يومنا الحاضر بأن لا تقام خدمة الجناز أو الدفن أو الذكرانيات للذين «قطعوا أنفسهم، بإرادتهم الخاصة، عن الشركة الكنسية». ولكن الجدير بالذكر أنّه حتى أواخر القرن الربع كان المسيحيون إما صامتين حيال هذه المسألة أو أنهم كانوا ينظرون إليها في ضوء إيجابي كونها تماثل الشهادة[٦].

(٤) «الإنسان الذي اقترف الانتحار بطريقة واعية يحرم من مراسم الدفن المسيحية» (مقاطع متعلقة بخدمة مراسم الدفن). أنظر S. V. Bulgakov, *Nastolnaia Kniga dlia Sviashchenko-Tserkovno-Sluzhileteli ("Desk Book for Clergy";* Kharkov, 1900).

(٥) *A Dictionary of Greek Orthodoxy,* NY: Greek Orthodox Archdiocese of North and South America, 1984, p. 346.

(٦) دافع A. J. Droge في مقالته المذكورة آنفًا عن أن نظرة القديس بولس إلى الانتحار كانت نظرة إيجابية باعتباره طريقة شرعية للموت و«الاتحاد بالمسيح». ويبني دروج حجته على قول القديس بولس في الرسالة إلى أهل فيلبي (فيل ١، ٢١-٢٣): «فالحياة عندي هي المسيح والموت ربح» وهذا ما يؤكده قوله في الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس (٢كور ٥، ١-٨) إننا «نئن حنينًا إلى لبس مسكننا السماوي»، كما تؤكده المقاطع التالية: غلا ٢، ٢٠؛ ٢كور ٤، ٨-١١ وروم ٨، ٣٨ وما يليها. أنظر أيضًا بحثه الذي يحمل عنوان «هل انتحر بولس؟» في Bible Review v/6, Dec, 1989, 14-21. في أفضل الأحوال، بيّن دروج أنّ القديس بولس كان يتوق إلى الموت ليعمق ويحقق شركته بالمسيح القائم من بين الأموات. برأيي أن حجته حول انتحار بولس ضعيفة ولا أساس متينًا لها، كونها تفترض أن الرسول

ما هو الأساس اللاهوتي الذي تستند إليه الكنيسة في رفضها الانتحار كخيار أخلاقي؟ تشدّد التعليقات حول هذه المسألة وبشكل منهجيّ على موضوعين أساسيين: خلق الإنسان على صورة الله ومثاله (تك ١، ٢٦) والاقتناع بأن الحياة إنما هي هبة من الله، تأتي منه وتقع في فلك قدرته. كونها هبة، الحياة البشرية تدعو الإنسان كي يكون «وكيلاً» لله وبالتالي أن يحمل المسؤولية. حياتنا ليست ملكًا لنا بل لله خالقنا الذي يجب علينا أن نقدم له ذواتنا «ذبيحة تسبيح». وبما أنه هو سيد الحياة والموت، وسيد الأحياء والأموات، يجب أن يكون تقديم حياتنا تقديمًا كاملاً، يشمل كل جوانب وجودنا الأرضي من المهد إلى اللحد.

إذا كنا ندين بالحياة وبالموت للرب مبدعنا فإن ذلك مردّه بشكل خاص إلى كونه بذل نفسه عنا بابنه الذي أتى كي يخلصنا. الهدية التي يمكننا أن نقدمها إليه هو ردنا على هديته الكبرى التي قدمها لنا في شخص يسوع المسيح. «التي لك مما لك» تعني أن نقدم لله قبل كل شيء ذواتنا كوننا حَمَلَة الصورة الإلهية؛ وعندئذ فقط نقدّم مع ذواتنا القرابين المقدسة، تمامًا كما نطلب أن يحل الروح القدس أولا «علينا» ثمّ على «هذه القرابين»، أي الخبز والخمر، فنتحول نحن والقرابين إلى جسد المسيح. قياسًا على ذلك المحبة الإلهية منصبّة أساسًا وبشكل رئيسي على الشخص بما هو كيان جسدي-روحي في آن واحد، وكيان يشارك جانبه

تبنّى موقفًا «سقراطيًا» حيال المسألة. أنظر أيضًا A. J. Droge and J. D. Taylor, *A Noble Death. Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity* (San Francisco, Harper, 1992) وهي الدراسة المتكاملة والشاملة حتى اليوم من المنظارين الكتابي والآبائي.

المادّي بشكل أساسي في عملية الشفاء والتقدّس والتألّه. إذًا، وجودنا البيولوجي يشكل بطريقة معينة «نمط» الحياة في ملكوت الله. إنه يعكس حياتنا الأبدية التي تحافظ على هويتنا الجسدية والروحية (١كور ١٥، ٤٤).

إهلاك الكيان الجسدي-النفسي بواسطة الانتحار تدينه أصوات عدة داخل الكنيسة الأرثوذكسية كعمل لا رجوع عنه ولا يغتفر باعتباره تمردًا في وجه الله الخالق والمخلّص. وكما يقول بولغاكوف، فالانتحار يلوّث الذات والله إذ يعبّر عن «انعدام تام للإيمان» بالعناية الإلهية. وهكذا فإنه يُعدّ أقوى تعبير عن التجديف. ويقول بولغاكوف أيضًا عن كل من ينهي حياته بنفسه إنه «الابن الروحي ليهوذا الخائن الذي رفض الله والله رفضه».

كيفما قيّمنا الخلاصة التي يتوصل إليها بولغاكوف والتي مفادها أن الله يرفض كلّ من يقضي على حياته بنفسه، يبقى من الواضح أنّ موقفه يعبر عن الموقف السائد في الكنيسة الأرثوذكسية بصدد الانتحار. فاللفظ بحد ذاته يحمل شحنة عاطفية إلى حد يجعل أن أي تساؤل حول هذا الموقف قد يثير اتهامات ضد السائل تتراوح بين انعدام الحس الأخلاقي والهرطقة.

ولكن تحديدًا بسبب الشحنة العاطفية المتعلقة بلفظ «انتحار» نشأت بلبلة كبيرة حول موقف الكنيسة من هذه الفعلة. لم يعد سرًا اليوم، كما في الإسكندرية في القرن الرابع، أن التحريم الذي تنص عليه القوانين الكنسية -أي منع إقامة مراسم الدفن والذكرانيات - بخصوص من ينتحر بكامل وعيه لا يراعى وبخاصة عندما يكون الشخص المنتحر عضوًا

محبوبًا من العائلة أو من الجماعة الكنسية. فإننا نشعر أن هناك شيئًا غير صحيح بخصوص هذا الرفض حتى لو كنا مقتنعين (عن حق) بأن الانتحار عمل لا أخلاقي. بالنتيجة فإننا إما نلتزم كليًا بـ«التقليد» ونرفض جديًا وبكل حزم دفن الضحية أو نبحث عن دليل يؤكد جنونها.

الصراع الذي ينشأ في هذه الحالة يجبرنا على طرح بعض الأسئلة حول التبرير المقبول بشكل عام لدفن المنتحرين وهو الجنون. ما هو الجنون وكيف نتوصل إلى تأكيد حدوثه في كل حالة ملموسة بحيث نقوم باتخاذ القرار العادل والصائب والمناسب بخصوص الدفن؟ فلا بد من الإشارة إلى أنّ لفظ «الجنون» غامض ومضلل ولا يساعد على تشخيص حالة محددة وبالتالي لا يرد ضمن كتاب فهرسة الأمراض العقلية DSM - IV.[٧]

دار جدال مطوّل بين علماء الأخلاق وعلماء النفس حول ما إذا كان هناك فعلاً شيء يسمّى «الانتحار الواعي»[٨]. فهل الشخص الذي يقضي على حياته بنفسه يتمتّع بكل قواه العقلية؟ وهل يمكن القول عنه إنه «سليم العقل»؟ على مر التاريخ، كان جواب الكنيسة الأرثوذكسية على هذا السؤال، ومن بعدها الكنيسة الكاثوليكية مؤخرًا، بالإيجاب. في الواقع، يبدو أنّ معظم النقاشات تفترض أن الإنسان الذي يقترف الانتحار إنما

(٧) *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 4th. Ed., pub. By the American Psychiatric Association, Washington, DC, 1994.

(٨) أنظر، كمساهمة نافعة جدًا في هذا المضمار تخلص إلى أن الانتحار الواعي موجود: S. Hauerwas «Rational Suicide and Reasons for Living» *On Moral Medicine* (S. E. Lammers & A. Verhey, eds.) (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 460-466.

يقوم بذلك بملء حريته وأن الفِعلة بحد ذاتها تنتج عن ممارسة حرة للإرادة. وإذا تقلّصت تلك الإرادة بشكل من الأشكال، فيُعتبر أنّ مردّ ذلك هو «الضعف الخُلُقي» أو «الخطيئة» أو «قلة الإيمان» أو (على حد تعبير بولغاكوف) «يأس» و«تجديف».

في ضوء الاكتشافات الحديثة في مجال علم نفس الإنسان وعلم الأعصاب لا بد من إعادة النظر في هذا الحكم. هذا لا يعني أن «الانتحار الواعي» غير موجود ولا يقع عليه ثقل المسؤولية المعنوية. بل يعني أن حالات انتحار كثيرة يفوق عددها ما تمّ الاعتراف به فعليًا مردّها إلى الجنون أو ما يوازيه من الأمراض العصبية. فمعظم حالات الانتحار تكون نتيجة عوامل لا طاقة للإنسان على التحكّم بها، كالكآبة المتواصلة والإحباط الناتج عن صدمة معينة[٩]، أكثر مما تنتج عن حالات الخطيئة أو الضعف العقلي. في السنوات الأخيرة، لقيت هذه الحالات دعاية متطرفة كما تمّ إجراء تشخيصات سريعة وسطحيّة. مع ذلك، هذه الحالات موجودة بالتأكيد وهي منتشرة وتكاد تكون مساوية للأمراض الجدية والفتاكة.

وفق بعض الإحصائيات بيّنت الدراسات الحديثة أنّ ثمة علاقة بين الانتحار واعتلال النواقل العصبية[١٠]. فمن المثبت علميًا أن بعض الأمراض كمرض باركنسون، وغيره من الاضطرابات العصبية المماثلة

(٩) Recurrent Major Depression (MDR) and post traumatic stress disorder (PTSD).

(١٠) John J. Mann, «Post Mortem Neurochemical Correlates of Suicide» محاضرة ألقيت في قسم طب الأعصاب في جامعة كورنيل (Cornell University Medical College) في نيويورك في ٩ كانون الثاني ١٩٨٦.

التي تؤثر في العقد القاعديّة، تؤدي إلى هبوط معدل الدوبامين وبالتالي إلى كآبة تتميز في أغلب الأحيان بانقلاب سيئ وحاد للمزاج إلى درجة تجعل المريض يستسلم إلى ما يُعرف بالميل أو الدافع إلى الانتحار[١١].

الخلل الكيميائي في الجسم (كذلك الذي يؤدي إلى حالة التوتر السابق للطمث لدى المرأة PMS) يمكن أن يؤدي إلى نتائج مشابهة للتي يسببها خلل الغدّة الدرقيّة. في حالات الحزن هناك مراحل محددة عياديًا يمر فيها المريض في طريقه إلى «الانطلاق» (أو الانتحار/إنهاء المعاناة): فمن شعوره بالرفض مرورًا بالشعور بالحزن والجنون، ينتقل الإنسان إلى الغضب ومنه إلى الأمل. لكن مرحلة «الأمل» تتميز عادة بتقلبات المزاج التي قد تغرُق الإنسان في الكآبة أو اليأس وفي هذه الحالة يكون ميله إلى الانتحار كبيرًا جدًا.

لقد أظهر النمط العلاجي الجديد الذي يركّز على «النظام الأسريّ» أنّ الأطفال الذين ينمون في الأسر التي يكون فيها أحد البالغين مدمنًا على الكحول -خاصة إذا كان هذا الإدمان مترافقًا مع إساءات كلامية جسدية أو جنسية- يعانون لاحقًا من ظاهرة الخلل الناتج عن الضغط ما بعد الصدميّ (PTSD) وتظهر لديهم عوارض التشوّش وقلة احترام الذات

(١١) في ٢٣ آذار ١٩٩٨، أعلنت وكالة Associated Press الصحافية أن طبيبين سويديين قدما تقريرًا نشرته المجلة الطبية البريطانية British Medical Journal ينص على أنهما اكتشفا علاقة هامة جدًا بين استخدام الأدوية التي تصد قنوات الكالسيوم (والتي تستخدم في حالات ارتفاع ضغط الدم والخناق الصدري) والانتحار. على الرغم من التقدم العلمي الهائل الذي تم التوصل إليه مؤخرًا في مجال دراسة كيميائية الدماغ فإن العلماء يقرون بأن أبحاثهم ما زالت في بداياتها وما زال هناك الكثير من الأمور غير المعروفة وغير المكتشفة.

والذنب والغضب نفسها التي نجدها لدى الأشخاص الذين حاربوا في فييتنام. فلعدم قدرتهم على التعبير عن غضبهم حيال الشخص البالغ الذي يسيء إليهم، يميل الأطفال إلى «دفن» هذه المشاعر أو «حشوها» في داخلهم بحيث تصبح موجّهة ضد أنفسهم بشكل مرضيّ أو تتخذ شكل تدمير الذات. الخلل الناتج عن الضغط ما بعد الصدميّ هو جانب من حياتنا الاجتماعية واسع الانتشار، سببه الاختلال في النظام العائلي (المخدرات، الكحول، الإساءة الجنسية) وصدمات الحروب[١٢].

يمكن إضافة الكثير من البنود على هذه القائمة. لكن الهدف من تقديمها ليس هو إنكار وجود الانتحار الواعي أو إضعاف موقف الكنيسة الخلقي الصحيح والمناهض للانتحار. لكنني أقوم بذلك من أجل إعادة النظر في المعايير التي نستند إليها عندما نحكم على حالات الانتحار أو كي نأخذ بعين الاعتبار العوامل النفسية والعصبية-الكيميائية التي قد تكون هي السبب في لجوء الإنسان إلى الانتحار. لم يعد كافيًا أن نسأل «هل كان الشخص مختلاً عقليًا؟» فهذا السؤال لم يعد يحمل لنا معنىً حقيقيًا اليوم نظراً للتقدم الهائل الذي أحرزته الأبحاث في حقل العلوم الطبية. الانتحار الواعي ليس موجودًا وغالبًا ما تكون العوامل المحرّكة هي الغضب الذي تتعذر السيطرة عليه والذي يدفع بالإنسان إلى «قتل شخصين»: نفسه (جسديًا) والآخر (عاطفيًا) الذي يكون هو محط كراهية الشخص المنتحر. في هذه الحالة يتصرف الشخص على أساس خطيئته وتمرده في وجه الله ونفسه ويحتمل المسؤولية الكاملة عن إنهاء حياته وإحداث جرح

(١٢) أنظر DSM-IV, 424-429

عميق في حياة الآخرين. ولكن انطلاقًا مما نعرفه عن إواليات الانتحار يجب أن نتنبه رعائيًا وأن نتحسس لكون هؤلاء الأشخاص ضحايا أمراض لا يملكون طريقة للتحكم بها وبالتالي لا يمكن تحميلهم مسؤوليتها.

هذا يعني أنّه علينا «افتراض البراءة» حتى يتم تحديد المسؤولية عن الفعلة بشكل قاطع. فممارستنا الحالية (التي يعبر عنها ردّ البطريرك طيموثاوس رقم ١٤) هو افتراضنا أنّ الانتحار هو نتيجة الإرادة التي تتصرّف بملء حريتها. ولكن هذا ليس صحيحًا في العديد من الحالات، إن لم نقل في جميعها، كما تبين الأدلة العيادية. ذلك أن الإرادة تتعطّل بالخطيئة؛ ويعطّلها أيضًا المرض وأشكال عدّة من الإساءة التي ترافق الإنسان من طفولته إلى مماته. لا بد أن تعترف المحبة المسيحية بهذا الواقع في ضوء الأبحاث الطبية الحديثة وهكذا يمكنها أن تتخذ الحكم المناسب وفقاً لهذه المعطيات.

لا بد من عرض عنصر آخر من عناصر هذا النقاش حول الانتحار والذي تحدثنا عنه بشكل مقتضب في الفصل الخامس من هذا الكتاب. السؤال المطروح اليوم حول ما إذا كان علينا أن نقبل بالانتحار في حالات المرضى المشرفين على الموت أو حتى في الحالات التي تتقلّص فيها «إرادة الحياة» لسبب أو لآخر. فهل علينا، بتعبير آخر، أن نؤكّد خيارات مماثلة لتلك التي اتخذت في حالة أليزابيت بوفيا أو جانيت أدكينز؟ في الحالة الأولى، أرادت السيدة بوفيا المقعدة والمصابة بشلل دماغيّ حاد أن تُلزم المحكمةُ المستشفى بقطع إمدادات الطعام عنها كي تموت، ولكن مع استمرار العلاج المسكن للآلام. وفي الحالة الثانية، أنجزت السيدة أدكينز، المصابة بمرض ألزهايمر في مراحله الأولى، على حياتها

باستخدام آلة الموت التي اخترعها الطبيب جاك كيفوركيان. السيدتان اقترفتا انتحارًا واعيًا مع أن أعراض الاكتئاب العياديّ قد ظهرت لدى السيدة بوفيا. هل يجب على الكنيسة أن تتغاضى عن هذه الأفعال؟

لا يمكن أن يكون الجواب سوى «لا»، سواء تصرف المنتحر بوعي أو تحت ضغط المرض الجسدي أو النفسي. ثمة ضغط كبير في بلدان مختلفة اليوم تمارسه مجموعات ذات نوايا حسنة ولكنها مضلَّلة إذ تودّ تشريع الانتحار كطريقة إنسانيّة للقضاء على الحياة بسلام وكرامة. غير أنّ «الكرامة» الحقيقية الوحيدة في الوجود البشري هي هبة الحياة الإلهية التي تملأ هذا الوجود وتحافظ عليه. وبما أن الله هو بالفعل «أقرب إلينا من قلوبنا» فله وحده القدرة والسلطة والمحبة التي يمكنها إضفاء الكرامة الحقيقية على حياتنا وموتنا وإعطاؤهما المعنى والقيمة. بالتالي، موتنا ملك لله كما أن وجودنا البيولوجي وحياتنا الروحية ملك له هو.

ثمة بعد اجتماعي أساسي لوجودنا يدفعنا إلى رفض الانتحار كطريقة شرعية تضع حدًا لحياتنا. إننا ملك لله ننتمي إليه كما ينتمي أحدنا للآخر في جسد المسيح. وفيما قد يقبل أحدنا الانتحار، من حيث المبدأ، بالنسبة لمن هم خارج الكنيسة، إلاّ أن هذا القبول ليس من شأنه إلاّ أن يودي بنا إلى المنزلق الذي لا صعود منه أي الإفراط في استخدام هذه الطريقة. بتعبير آخر، يجب أن تقول الكنيسة «لا» لجميع أشكال تدمير الذات وإهلاكها.

ولكن هل ينتج عن ذلك أنّ الذين يسقطون في هذه التجربة المريعة يجب ألاّ يحظوا بمراسم دفن ليتورجية لائقة في الكنيسة إذا كانوا طوال حياتهم أعضاء فيها يتناولون القرابين باستمرار ويعيشون حياة الشركة؟

قناعتي هي أن الغموض الذي يلف قضية الانتحار وتشعباتها إلى جانب القلق الذي يستمر حيال وضع الضحية النفسيّ (والكيميائي العصبي) على الأقل يبرر المبدأ التالي: إذا كنتم في حالة شك، فأقيموا خدمة جناز ومراسم دفن كنسية. فهل هذه الممارسة التي تنبع من محبتنا للشخص المتوفّى وللأشخاص الأحياء الذين يتأكلّهم الشعور بالذنب، هي فعلاً مسيئة لله؟

الكلمة الأخيرة التي أوردها في هذا الصدد تعود لعالم الأخلاق البروتستانتي ستانلي هاورواس وهي كلمة هامّة جدًا: «ليس الانتحار حكمًا على الذي اقترفه بل تذكير لنا بأننا فشلنا كجماعة في تطبيق التزامنا بألاّ يتخلّى أحدنا عن الآخر»[١٣]. الانتحار مأساة ولكنه يتعلق بكل واحد منا، نحن أعضاء الجسد الواحد. وإلى حد ما، تقع مسؤوليته علينا كلنا.

بما أنّ فهمنا للأسباب المتنوعة والمتشعبة التي قد تدفع بالإنسان إلى إهلاك نفسه لا يزال في مرحلة بدائية، فإن رفضنا إجراء جنازة ومراسم دفن كنسية لمن اقترف الانتحار يعني أننا نطلق حكمًا على الشخص الذي لله وحده أن يحاكمه على ما فعل. ألا يجب أن يكون موقفنا بالأحرى «البكاء مع الذين يبكون» أي المتوفّى وأقربائه المحبوبين (الذين غالبًا ما يعانون عبء الذنب والحزن في آن واحد)، فيما نودع أنفسنا والأخ أو الأخت المتوفّين لرحمة الله؟

لا تهدف الدعوة إلى إعادة النظر في الدوافع المؤدية إلى الانتحار إلى إضعاف موقف الكنيسة القويّ ضد أعمال إهلاك الذات المتعمدة. بل ما

(١٣) المقالة المذكورة آنفًا، ص ٤٠٣.

يحرّكها (أي هذه الدعوة) هو الأمل في تقوية التزام الكنيسة بالمحبة والرحمة والمسؤولية الرعائية.

في الختام، أشير إلى أنّ الأبحاث الطبية الحديثة قد وفّرت دلائل تثبت أنّ عوامل عدة -منها المحمول الوراثي والإساءة للأطفال والاكتئاب العيادي والأسر المحطّمة والمفككة واختلال التوازن الهرموني واعتلال بعض النواقل العصبية- يمكنها أن تخلق لدى الضحية (أو المريض بتعبير أدقّ) دوافع إلى تدمير الذات لا تملك السيطرة عليها. في ضوء هذه الإثباتات، علينا أن نعيد النظر في تعاطينا مع الذين انتحروا ومع الذين يعانون من غياب أشخاص قد انتحروا. ربما حان الوقت كي نعدّ خدمة ليتورجية تسمح بدفن المنتحرين ولكن فقط عندما تكون الظروف المأساوية التي أدت إلى الانتحار معروفة .

أورد في ما يلي نماذج عن أقوال نشرتها دراسات علمية حول أسباب الانتحار ومستمدة من حوليات كلية العلوم في نيويورك[١٤]. تبيّن هذه الدراسات والأقوال وجود عوامل نفسية ونفسعصبية (neuropsychological) ، في معظم حالات الانتحار، تؤدي إلى انحراف ذهني يترافق عادة مع اكتئاب عياديّ. بتعبير آخر يعتبر الانتحار مشكلة طبية أكثر منه مشكلة روحية بحتة.

- الانتحار الذي كان يُظنّ في السابق أنّه نتيجة اختلال وانهيار «يعتبر اليوم أنه النتيجة النهائية لمجموعة عوامل وراثية، نفسية-بيولوجية، نفسية-اجتماعية، وعوامل تتعلق بتعاطي أدوية معينة»[١٥].

(١٤) J. J. Mann and M. Stanely, *Psychopathology of Suicidal Behavior,* Annals of the New York Academy of Sciences, vol. 487, 1986.

(١٥) Mann-Stanely, Preface, ix.

- التأثيرات التي تحدث في بيئة الطفل الاجتماعية يمكنها أن تخلق لديه «قابلية للسلوك الانتحاري». في ٩١٪ من حالات الانتحار ومحاولات الانتحار، تبيّن أن الأُسر تكون غير مستقرة أو غير منتظمة. العامل الأساسي هو العلاقات الأسرية المفككة التي تؤدي إلى الخوف من النبذ. الكآبة الناتجة عن هذه الحالات والتي تزيد من حدتها المخدرات والكحول، غالبًا ما تؤدي إلى محاولات انتحارية[١٦].

- الخسائر الإنسانية المتكررة تلعب دورًا هامًا يسرّع حدوث محاولات الانتحار أو الانتحار. وهذا يصح بشكل خاص عندما تحدث هذه الخسائر المتكررة في غضون أشهر. الانهيار العصبي المترافق مع غياب الدعم الاجتماعي (من العائلة والأصدقاء) ولاسيما الخسارة المبكرة لأحد الوالدين أو لكلا الوالدين، يبدو أنها «تشكل خطرًا نفسيًا يسبب سلوكًا انتحاريًا في مرحلة النضج»[١٧].

- الانتحار يتمّ في حضن الأسرة. ولئن احتلت العوامل النفسية جانبًا من الأهمية، إلاّ أنّ الدراسات الحديثة قد أثبتت «بدون أدنى شك

(١٦) K. S. Adam «Early Family Influences on Suicidal Behavior», in Mann-Stanely, 63-71.

أنظر أيضًا: H. Henseler, «The Psychology of Suicide», in *Concilium* 179 (3/1985), 21-28.

ويذكر Henseler أنّ عالم الاجتماع إ. دوركهايم كان أول باحث يقترح أن معظم حالات الانتحار لا تنتج عن حرية الإرادة، وذلك في العام ١٨٩٧.

(١٧) C. K. Cross and R. M. A. Hirschfeld, «Psychosocial Factors and Suicidal Behavior» Mann- Stanely, 77-86.

أنّ ثمة عوامل جينية مسببة للانتحار» يمكن أن تكون موجودة في تاريخ الأسرة التي تشهد سلوكات تنحو نحو تدمير الذات[١٨].

- تبيّن أنّ النشاط الكيميائي غير الطبيعي، وبخاصة انخفاض معدلات السيروتونين Serotonin يسبب اكتئابًا مَرَضيًا يؤدي إلى الانتحار. فالمركب الكيميائي ٥-HIAA[١٩] مرتبط بالدوافع العدائية ومحاولات الانتحار[٢٠].

- العقاقير المستخدمة لمحاربة الكآبة (منها Prozac وغيره) يبدو أنها تعمل على الحفاظ على المعدلات العادية للسيروتونين في الدماغ. لذلك، يجب على عائلات الأشخاص الذين تظهر لديهم ميول انتحارية، بالإضافة إلى الكهنة المولجين رعايتهم، أن يسألوا الطبيب المعالج عما إذا كان العلاج بالعقاقير المانعة لارتفاع مستوى السيروتونين يناسب الأشخاص الذين تظهر لديهم نزعة لإيذاء الذات أو إهلاكها.

(١٨) A. Roy, «Generics of Suicide», Mann-Stanely, 97-101.

(١٩) ٥-hydroxindoleacetic acid وهو مركب عصبي- كيميائي مرتبط بالسيروتونين Serotonin

(٢٠) J. J. Man et al., «Postmortem Monoamine Receptor and Enzyme Studies in Suicide», Mann-Stanely, 114 ff. أنظر أيضًا الدراسة التالية التي قام بها مان وستانلي وكوهين: Mann, Stanely and Cohen «Serotonin and Serotonergic Receptors in Suicide», 211 ff.

أجريت سلسلة هامة من الدراسات مؤخرًا حول العوامل «اللاواعية» التي تسبّب السلوك الانتحاري[٢١]. ومن المواقف اللافتة كان موقف هربرت هندين في مقالته «ديناميكية الانتحار النفسية»[٢٢] التي تأخذ بعين الاعتبار أهمية الكآبة والقلق والاضطرابات المذعورة كمصادر للاستيهامات الانتحارية.

بالعودة إلى تحديد الانتحار الذي أوردناه في مستهلّ هذا الملحق فإن لفظ الانتحار يجب أن يستخدم فقط لإطلاقه على الحالات التي يقضي فيها شخص على حياته بملء اختياره وحرية إرادته. فالانتحار هو فعل إراديّ عقلاني يحمل كامل المسؤولية المعنوية. أعمال تدمير الذات التي لا يمكن التثبت من عقلانيتها -أي التي لا وجود لأدلة عن أسبابها النفسعصبية الوراثية أو البيئية- لا تحمل القدر نفسه من المسؤولية الشخصية. فسواء كان الانتحار منفذاً تحت إشراف الطبيب أو باستقلالية ذاتية تامة، يبقى إنهاء الحياة في ظل ظروف «غير عقلانية» عملاً مأساويًا يقتضي من جانب العائلة والجماعة (الرعية، مجموعة الأصدقاء، والعلاقات الأخرى) التفهّم والمسامحة.

مسؤولية الكنيسة في هذه الحالات هي أن ترحّب بالمتوفى وبالذين جرحتهم وفاته المأساوية وأن تعبر لهم عن رحمة الله ومحبته. وتتركز

(٢١) أنظر A. A. Leenars and D. Lester (eds), *Suicide and the Unconscious* (London: Jason Aronson, Inc., 1996) parts II ("Theoretical Perspectives on Suicideand the Unconscious") and III ("Studies of the Unconscious and Suicide").

(٢٢) «Psychodynamics of Suicide», 13-31.

العناية الرعائية في هذه الحالات على شفاء الذين فقدوا الشخص المتوفى وتجنب أي حكم أو إدانة. ذلك أنّ الله وحده بوسعه أن يفهم العوامل المركبة التي تؤدي إلى الانتحار سواء اعتبرناه «عقلانيًا» أم لا. دورنا هو أن نودع الضحية في عناية الله الرحيمة ونشهد على أنّ محبة يسوع المسيح الخلاصية أقوى من الموت الذي يجلبه الإنسان إلى نفسه.

ملحق - ٣

الترميد: نظرة أرثوذكسية

الترميد هو التخلص من الجثة بواسطة تحويلها إلى رماد عبر إحراقها.

تاريخيًا، كانت شعوب الشرق الأدنى، ما خلا اليهود والمصريين، تمارس الترميد. كان العبرانيون القدماء يحرقون الجثث بالنار كامتداد لعقاب القتل في حالة الفحش الجنسي (لاويين ٢٠، ١٤ و ٢١، ٩ - عقاب الموت حرقًا وليس الترميد كما نفهمه)، وفي حادثة تطهير جماعة إسرائيل من عاكان وعائلته (يشوع ٧، ٢٥). ولكن يبدو أن الترميد الجزئي كان يمارَس في بعض الحالات بهدف نقل العظام المتبقية (الرفات) إلى مكان لائق لدفنها (١ صم ٣١، ١٢ وما يليها؛ عاموس ٦، ٩). وكانت ممارسة «الدفن الثاني» - أي نبش الجثة لدفن العظام في مدفن العائلة- معروفة وواسعة الانتشار (٢ صم ٢١، ١٢-١٤؛ أنظر أيضًا تك ٢٥، ٨ و٣٥، ٢٩ وسفر العدد ٢٠، ٢٣). في بعض الحالات، كحادثة قتل سلالة شاول، يبدو أنّ الترميد الجزئي كان مقبولاً كونه يسهل نقل العظام بعد الموت مباشرة، وقبل الدفن. ولكن لم يكن القصد من ذلك تحويل الجسد إلى رماد بل تسهيل نقل العظام لكي توارى الثرى بشكل لائق.

الخوف من نبش العظام (كما في إرميا ٨، ١ و٢٥، ٣٣) يؤكّد على

أهمية جمع الإسرائيلي مع آبائه. وهذا الجمع يفترض أن الرفات تبقى كما هي حتى في حالات الترميد الجزئي. ولهذا الأمر أهمية خاصة بالنسبة إلى العادة المسيحية اللاحقة أعني بها تكريم الرفات.

إذا كان بنو إسرائيل قد مارسوا الترميد بين وقت وآخر بهدف نقل العظام إلاّ أنّ هذا الأمر تحرمه المشنا ولا يرد له أيّ ذكر في فترة ما بين العهدين. وقد يكون مرد ذلك إلى الاعتقاد السائد لدى اليهود بالوجود الشخصي بعد الموت وهذا يقتضي الدفن كتحضير لائق لهذا النوع من الوجود بعد الموت.

كانت ممارسة الترميد منتشرة في جميع أنحاء الإمبراطورية الرومانية حتى القرن الخامس حيث زالت هذه العادة بفعل التأثير المسيحي. كان المسيحيون الأوائل يشددون على الدفن عوض الترميد بسبب أن يسوع دُفن وقام بالجسد. الاحترام الخاص لجسد يسوع الذي بقي على حاله يدل عليه الطيب الغالي الثمن والحنوط اللذان جلبهما يوسف الرامي واهتمام النسوة الحاملات الطيب بإتمام مراسم الدفن اللائقة بحسب العادات اليهودية. وتشهد القبور الجماعية على اهتمام المسيحيين في العصور الأولى بأجساد شهدائهم بحيث كانوا يحفظونها جيدًا. في منتصف القرن الثاني، أدى هذا الاهتمام المفرط بالحفاظ على ذخائر الشهداء إلى نشوء ظاهرة تكريم الرفات (راجع قصة استشهاد بوليكاربوس).

من الواضح أنّ التقليد الآبائي يدين بشدة الترميد كونه يقلل من احترامنا للميت (لاسيما ترتليانوس) وذلك ربما في ضوء ما تنص عليه الآية ١٩ من الفصل الثالث من كتاب التكوين «لأنك تراب وإلى التراب

تعود». تُردد هذه العبارة في مراسم الدفن الأرثوذكسية كتأكيد على قبول الدفن في التراب وحده كممارسة مسيحية.

في منتصف القرن التاسع عشر (١٨٤٤-١٨٤٦) شعرت الكنيسة الكاثوليكية بأنها مجبرة على إدانة الترميد الذي عاد فظهر بتأثير حركة العلمنة. ولكن العقوبات التي كانت مفروضة ألغيت بقرار من الكرسي الرسولي في ٥ تموز ١٩٦٣ وصارت كتب الكهنة الكاثوليك الجديدة تتضمن صلوات خاصة تُتلى في المحرقة. في العام ١٩٦٠، وبهدف معارضة الاهتمام الأميركي المفرط بحفظ الجثة وحمايتها من الانحلال إبان الدفن، اتخذ بعض علماء الأخلاق الكاثوليك مواقف مؤيّدة للترميد.

تستند الحجج المعاصرة التي تشجع الترميد إلى اعتبارات اقتصادية وبيئية. فإحراق الجثة أقل كلفة من الدفن الاعتيادي في بعض البلدان. كما أن النعوش ليست قابلة للتحلل البيولوجي فيما الترميد يطهر الجثث ويتخلص منها مجنبًا انتشار الأمراض التي كانت ستنتقل أو ستشكّل مصدرًا للأوبئة. ولكن ما دام القانون لا يفرض التحنيط وما دامت النعوش البسيطة متوفرة، فليس للحجة الاقتصادية أساس راسخ. ويمكن اليوم اتخاذ الاحتياطات المناسبة في حال وجود أمراض معدية وذلك للحيلولة ضد انتشارها عبر الجثة. فالوباء المنتشر بقوة قد يضني المؤسسات الطبية ويستنفد طاقاتها ويستهلك جميع المستودعات الخاصة بحفظ الجثث محتمًا بالتالي اللجوء إلى الترميد.

ثمة حجة إضافية لصالح الترميد تتعلّق بالخوف الفطري الذي يشعر به الناس لدى تفكيرهم بأنهم سيدفنون تحت الأرض. لكن هذه مسألة نفسية أكثر منها مسألة لاهوتية أو روحية. فلو كان الناس يدركون حقًا

ماذا يحصل لدى ترميد الجثث (إحراق الأنسجة الطرية، سحق العظام، الخلط بين «رماد» شخص معين ورماد شخص آخر، إضافة إلى الأخطاء الأخرى العديدة التي تحدث في هذه العملية)، فلا يعود الترميد يبدو على هذا القدر من البساطة أو أنه يحافظ على الكرامة ويساعد على التطهير من الجراثيم كما يُعتقد.

لا يحرّم القانون الكنسي ولا التقليد العقائدي الترميد ولكن توجد آراء محددة مناهضة للترميد إلى درجة أنّ بعض الأحكام المحلية تعارضه بشدة تحت طائلة حرمان الميت من الجنازة ومراسم الدفن الأرثوذكسية. السؤال هو حول ما إذا كانت هذه العقوبات منسجمة مع الموقف الأرثوذكسي المتعلق بالجسد البشري وبالوسيلة الفضلى التي تجعله يرقد بسلام بعد موته. لا يمكن معالجة المسألة إلاّ من منطلق لاهوتي وذلك بمراجعة المواقف الكتابية والآبائية من الجسد والموت الجسدي. وفي ما يلي بعض مقومات هذه النظرة.

تأييد الدفن ومناهضة الترميد مردهما إلى طريقة دفن المسيح، في انتظار القيامة بالجسد، وإلى قيامة لعازر. كان المعتقد اليهودي ينص على أنه بعد مرور أربعة أيام على وفاة الجسد، تكون قد بدأت عملية تحلله بشكل لا رجوع عنه. فبإقامة صديقه في تلك اللحظة، أظهر يسوع سيادته على الموت والفساد. وهذا الإظهار لم يكن له أن يتم لو أنه قد تم إحراق جثة لعازر. وإقامته من القبر بالجسد كانت إنباءً بقيامة يسوع الآتية وبالقيامة العامة للموتى (يو ٥، ٢٨ وما يليها).

ولكن فيما تشكل هذه الواقعة نبوءة بليغة حول القيامة بالجسد، إلاّ أنها لا تمثل، كما يقال دائمًا، حجّة تتعلق بالترميد إذ ما من شيء يدل على

أن حالة الجسد تحدّ من القدرة الإلهية التي تريد أن تقيمه من بين الأموات. تبعًا لذلك، لم تعلن الأرثوذكسية يومًا أنّ الشخص الذي يقضي في حادث حريق في المنزل أو في السيارة، أو الذي يتبخر وسط انفجار قنبلة نووية لا يكون قابلاً للقيامة من بين الأموات. والأمر نفسه يصح بالطبع بالنسبة إلى الشهداء الذين يموتون حرقًا.

غالبًا ما يتم الاستشهاد بالآيات ٤٢–٥٠ من الفصل ١٥ من الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس كحجة لدحض الترميد. ولكن هذا المقطع يشير إلى قيامة جسد روحي بمقابل الجسد البشري وبالتالي فهو لا يتعلق مباشرة بمسألة الترميد أو الدفن. وتشير ملاحظات القديس يوحنا الذهبي الفم إلى أن حالة الجثة لا تؤثر في مسألة تحوّلها إلى جسد روحي قادر على أن يرث الحياة الأبدية: «فلنحتقر الموت... لأنه سينقلنا بالفعل إلى حياة أفضل. ولكنكم تقولون إن الجسد يفنى. فلهذا السبب بالذات علينا أن نفرح لأن الوفاة تَفسُد والموت يزول أما مادة الجسد فلا»[1]. ومجددًا، لا يقصد القديس بولس بالزرع (١ كور ١٥، ٤٢) تكوّن الإنسان في الرحم بل المقصود هو دفن الجسد الميت في الأرض وانحلاله وتحوّله إلى رماد[2].

«الرماد» في هذا السياق لا يشير إلى عملية الترميد كما نعرفها اليوم بل يشير إلى قلة الأهمية التي يتمتع بها الجسد المادي قياسًا بالجسد القيامي. في هذا الصدد، تعتبر ملاحظات القديس أغناطيوس هامة

(١) العظة ٣٤ - ٤ حول إنجيل متى؛ والمادة هنا توازي مفهوم «الجسد الروحي» لدى القديس بولس.

(٢) العظة XLI.5 حول الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس.

جدًا. ذلك أنه كتب إلى الرومانيين يوصيهم بعدم التدخل في استشهاده وأن يسمحوا للسباع بأن تفترس جسده في الحلبة قائلاً: «اجعلوني أتعذب ودعوا الوحوش تأكلني فإن من خلال ذلك أصل إلى الله... اجذبوا السباع المتوحشة كي تصبح هي قبري ولا تتركوا من جسدي أي أثر حتى إذا رقدت لا أكون حملاً ثقيلاً على أحد» (الرسالة إلى الرومانيين ٤، ١-٢). يتضح من هذه القراءات الآبائية أنّ الجسد المادي يمكنه أن يُدمّر بالكامل نتيجة دفنه في الأرض أو نتيجة أي طريقة أخرى، دون أن يشكل ذلك أي خطر يحول دون خلاص الإنسان.

أقوى الحجج ضدّ الترميد هي دفن المسيح وأهمية الرفات في التقوى والعبادة الأرثوذكسيتين. يستخدم القديس بولس تعبير «دُفنّا معه» في الحديث عن المعمودية الأرثوذكسية (رومية ٦، ٤؛ قول ٢، ١٢). فالمعمودية تعبر عن الموت الحقيقي للمؤمن وولادته الجديدة إلاّ أنّ القيامة لن تتحقق إلاّ في نهاية الأزمنة. فنحن إذ نُدفَن مع المسيح من خلال طقوس الكنيسة ننتظر القيامة بالجسد والاشتراك معه في مجده. لذلك، فمن المهم لاهوتيًا الحفاظ على الاستمرارية بين الجسد الحي وحالته بعد الموت. ولكن نرى مجددًا أن هذه الأهمية تبقى نسبيّة إذ إن الخلاص لا يكون مهددًا ولا يتأثر البتة إذا كان الجسد قد أحرق وأصبح رمادًا (كما في حالة القديس أغناطيوس الأنطاكي؛ علمًا أنّه قد تمّ الحفاظ على رفات هذا القديس).

تتجلى قدسية الجسد البشري بشكل لافت في ذخائر القديسين التي حافظت على حالتها ولم تفسد. فكما يقول الأب هاراكاس «هؤلاء القديسون تقدّسوا وتجلّوا بقوة الروح القدس الساكن فيهم بحيث أن

أجسادهم أيضًا تحمل آثار القداسة وتمثّل مصدر تقديس وقوة شفاء للمؤمنين حتى اليوم»[٣]. وهكذا فإنّ هذه الذخائر تشهد أيضًا على الحقيقة التالية وهي أن كل مسيحي مدعو إلى أن يكون، بالجسد والروح، «هيكلاً للروح القدس» (١كور ٦، ١٩ وما يليها).

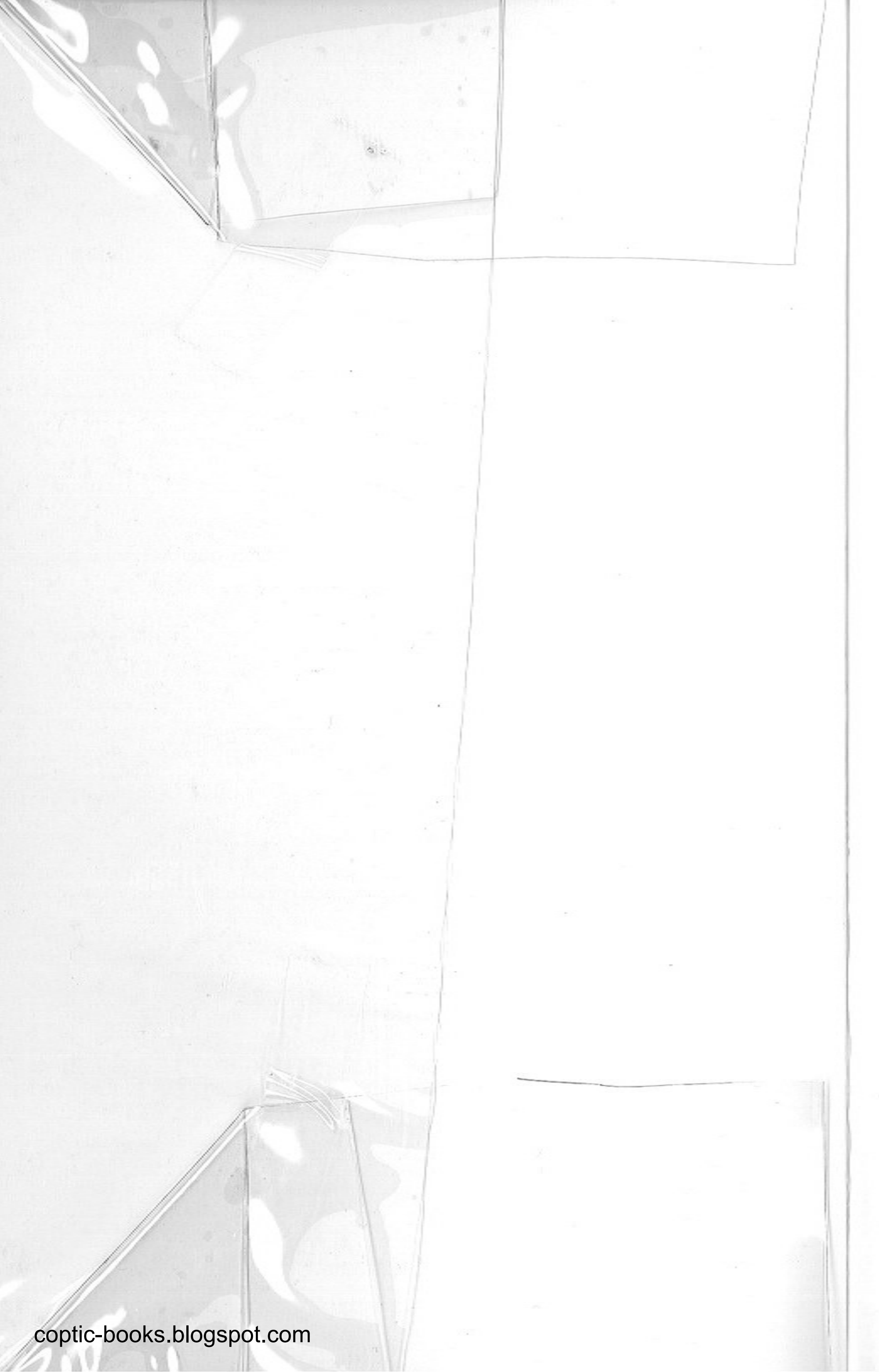
إذًا لأسباب لاهوتية ورعائية يكون دفن الجسد في الحالة التي يتوفى بها الشخص هو الممارسة الطبيعية والمرغوب بها للمسيحيين الأرثوذكس. على الرغم من ذلك، إنّ القوانين في بعض البلدان والولايات (كاليابان ولويزيانا) تنص على وجوب الترميد في بعض المناطق ولا بد من احترام هذه القوانين. يمكن أيضًا أن يُفرض الترميد من قبل السلطات المدنية في حال تفشي الأوبئة. فعندما تدعو الحاجة إلى إحراق الجثث لأسباب مقبولة نسبيًا، يجب دفن الرماد لا نثره في الهواء، من أجل السماح للعائلة والأصدقاء ومن يرغب من الناس، بزيارة مدفن الشخص المتوفى وإقامة الصلوات الجنائزية الموسمية لراحة نفسه.

لا بد أيضًا من ذكر حجة أخيرة تصب في صالح الترميد. فالكثافة والتوسع السكانيين في المناطق المدنية يقللان من المساحة المتوفرة للمدافن. وكما يقول البروفسور جون إريكسون خلال النقاش الذي دار بيننا حول هذه المسألة، فإننا قد نجد أنفسنا قريبًا مضطرين إلى النظر إلى الترميد كوسيلة لإبقاء الموتى من رعية معينة في مكان قريب من مكان العبادة من أجل تسهيل إقامة الخدم الجنائزية والزيارات للمدافن، وتقوية حس الشركة مع موتانا.

(٣) Contemporary Moral Issues, 381.

على الرغم من ذلك كله، عارضت الأرثوذكسية والتقليد المسيحي بعامة الترميد وأصرّا على أن الطريقة الفضلى للتعاطي مع الجثث هي الدفن. وكما شددنا في هذا الكتاب بكل فصوله، الأنثروبولوجيا الأرثوذكسية هي علم تمامي holistic. إذ إنها تنظر إلى الإنسان كوحدة كيانية مؤلفة من نفس وجسد. وبحسب المنظور الكتابي، فإنّ الجسد يشتمل على البشرة والذهن والروح. بالتالي يجب احترام الجسد المادي وحمايته لكي، في الحالات النادرة والهامّة حيث يصل الإنسان إلى القداسة الحقيقية الأصيلة، يمكن الحفاظ على الجسد بشكل ذخائر مقدسة حتى يتمّ تكريمها.


مكتبة دير السيدة العذراء
برموس



نشأ اختصاص «الأخلاقيات الأحيائية» نتيجة التطورات غير المسبوقة التي تحققت خلال العقود الثلاثة الأخيرة في مجال التقانة الطبية-الأحيائية. فقد انطوت هذه التطورات على مقدرة إيجابية هائلة إلا أن العديد منها وضع الإنسان على طريق منزلق خطر ومأساوي، بدءاً بعمليات الإجهاض المعروفة بالولادة الجزئية وصولاً إلى الانتحار المنفذ بمساعدة الطبيب، ومن الحمل البديل وصولاً إلى استنساخ الأجنة البشرية. فما هي نظرة المسيحية الأرثوذكسية إلى هذه التطورات؟

يعالج كتاب جون بريك «الحياة هبة مقدسة: الأرثوذكسية وأخلاقيات علم الحياة» هذه القضايا من منظار الكتاب المقدس والتقليد الآبائي الأرثوذكسي. فيبدأ بمناقشة المعضلات الأخلاقية-الأحيائية المعاصرة ثم يقدم لمحة عن أهم المواضيع اللاهوتية التي تكمن في خلفية أي جواب أرثوذكسي على قضايا الخلق ونهاية الحياة البشرية. تتناول فصول الكتاب مسائل الجنس ومعناه، وتبحث في أخلاقية بعض السلوكات الجنسية، وتقدم تقويماً أخلاقياً أرثوذكسياً للإجهاض والتلقيح في بيئة مصطنعة، والهندسة الوراثية (ومنها الاستنساخ البشري) ومسائل نهاية الحياة، ومعنى الألم والقتل الرحيم والانتحار المنفذ بمساعدة الطبيب، والعناية بالأشخاص المشرفين على الموت.

يقدم كتاب «الحياة هبة مقدسة» تقويمًا واضحًا وغنيًا لهذه القضايا وللعلاجات الجديدة، وهذا ما يجعله مرجعًا هامًا ومفيدًا لكل طبيب مختص يود الاطلاع على المنطلق اللاهوتي الأرثوذكسي الفريد الذي تعالج المسيحية الأرثوذكسية على ضوئه هذه القضايا الشائكة والمثيرة للجدل.

درّس الأب جون بريك مادتي العهد الجديد والأخلاق في معهد القديس فلاديمير اللاهوتي بين ١٩٨٤ و١٩٩٦. وهو الآن يدرّس علم التفسير الكتابي والأخلاق في معهد القديس سرجيوس اللاهوتي في باريس (فرنسا)، ويدير مع زوجته لين مأوى القديس سلوان بالقرب من تشارلستون في ولاية ساوث كارولاينا الأميركية.

